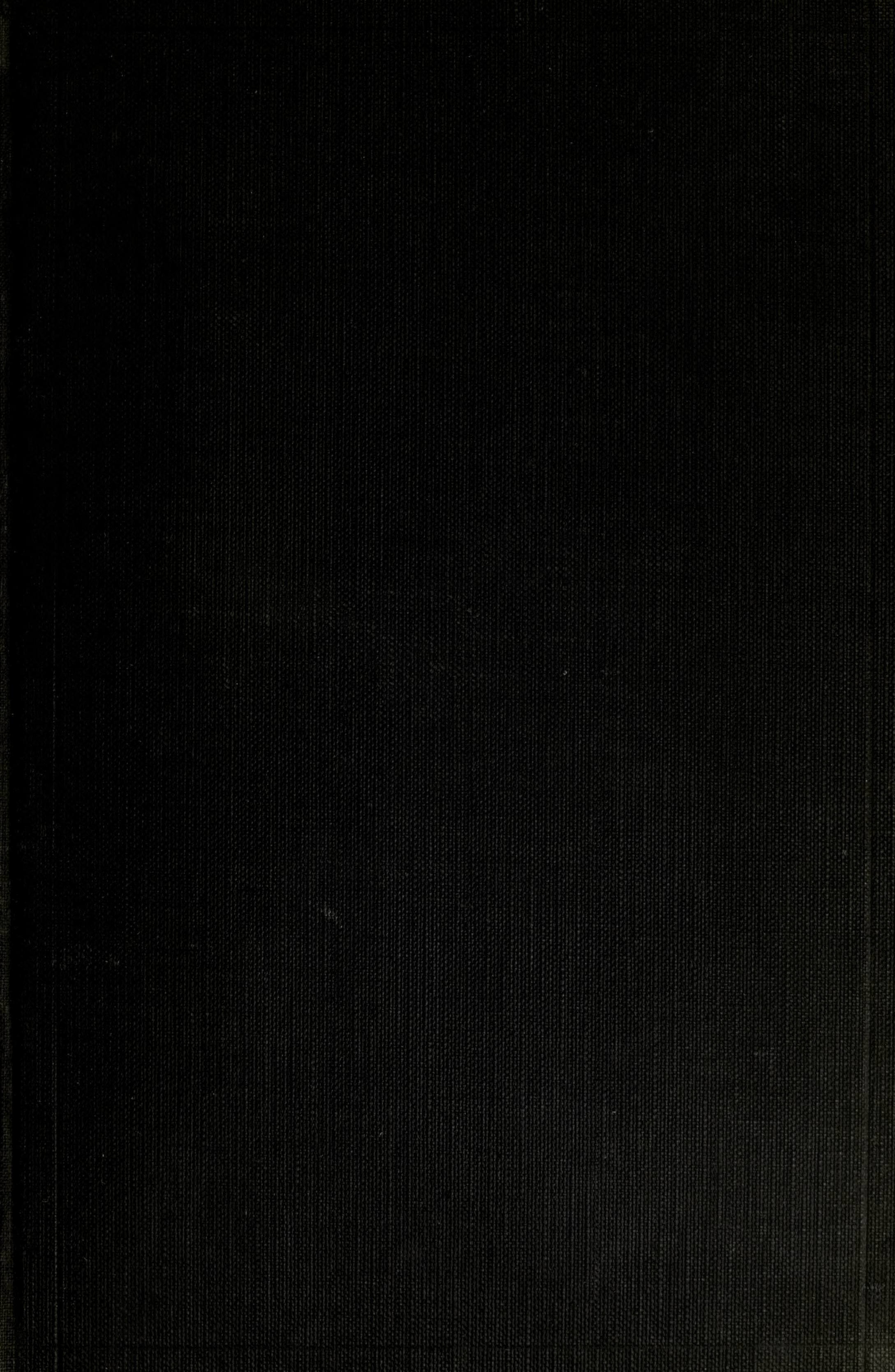
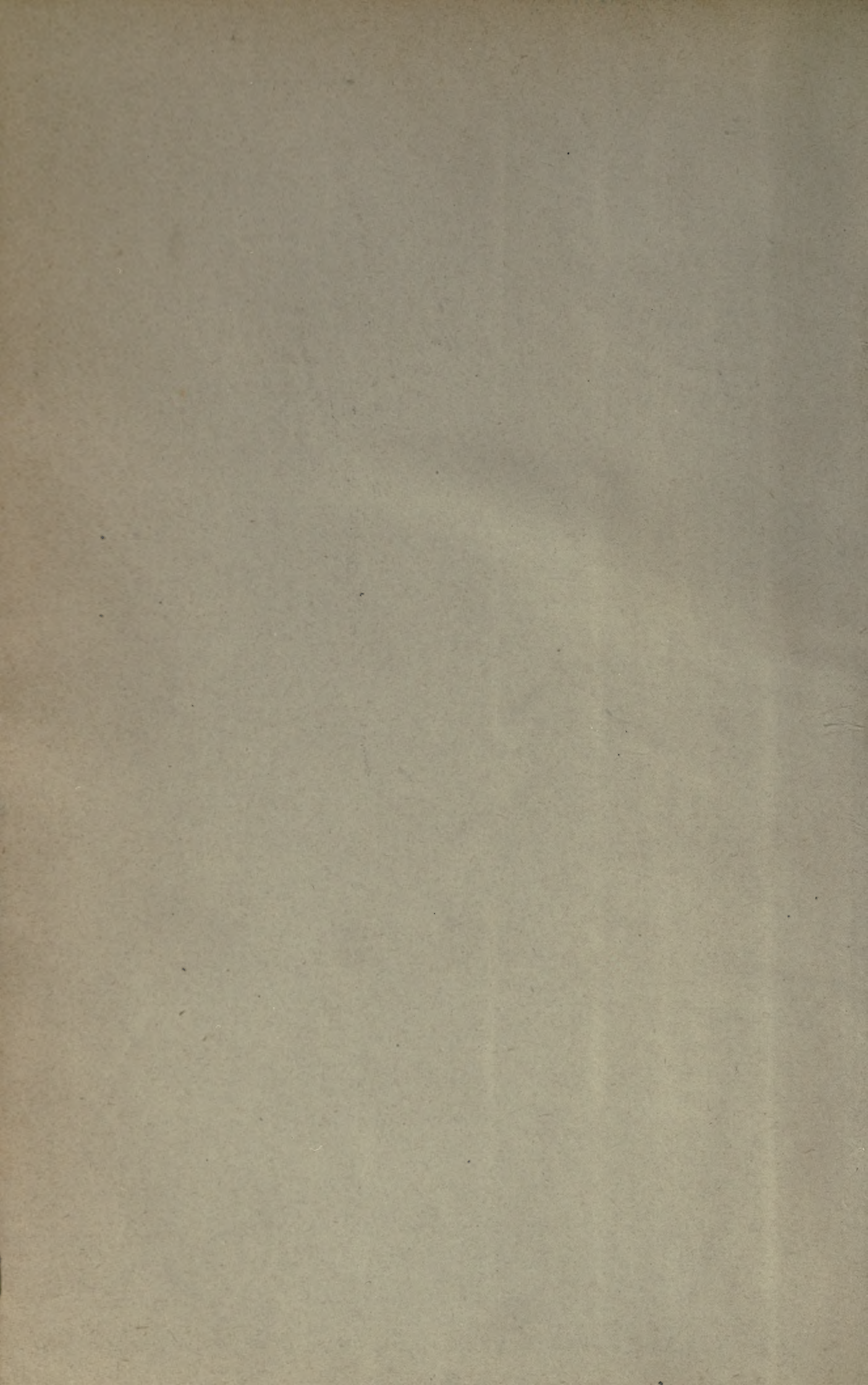
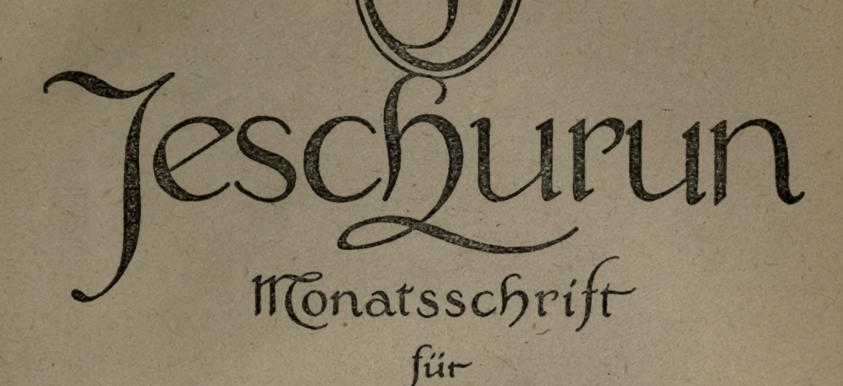








Lehre und Leben im Judentum

Herausgeber: Dr. J. Wohlgemuth

Siebenter Jahrgang

1920

Inhalt des siebenten Bandes.

Berichtigung:

Zum Inhaltsverzeichnis des V. Bandes ist nachzutragen:

Zum VI. Band: Telsche von Dr. Hanover (statt von Dr. Perlmann).

Jeschurun

7. Jahrgang | Januar-Februar 1920. | טבת/שבט תר״פ | Heft 1/2.

Der Friede.

„Friede" ist das Schlußwort des Priestersegens, Friede das Wort des Grußes an jedermann, Friede ein Name Gottes, Friede gleich Gesundheit, Friede gleich Vollendung und Vollkommenheit. Der Krieg wird in Bibel und Talmud nicht verworfen, er wird als eine in den menschlichen Verhältnissen gegebene Institution anerkannt, und kriegerische Tapferkeit und kriegerische Stärke werden in Gleichnissen und Bildern verwandt, um die Größe Gottes und den Sieg der Frommen zu schildern. Nie aber wird er an und für sich verherrlicht, nie in dem Tone gepriesen, wie es aus nichtjüdischen Quellen uns geläufig ist.

Wir möchten von dem jüdischen Begriff des Friedens reden, anläßlich der zwischen der Entente und den Mittelmächten abgeschlossenen Friedensverträge. Es ist freilich noch nicht an der Zeit, vom Frieden zu reden und an diesen Frieden Betrachtungen zu knüpfen. Abgesehen davon, daß der ganze Osten bis weit nach Asien hinein sich noch im Kriegszustande befindet, wer zweifelt daran, daß die ganze Neuordnung nur eine provisorische ist, eine Atempause, wie sie in der Zeit der napoleonischen Kriege mehrfach eintrat und der Welt einen Frieden vortäuschte. Auch das religiöse Gefühl, ja das bloß sittliche Gefühl sträubt sich gegen die Annahme, daß gerade die Völker, die Verrat geübt, den Löwenanteil an dem Gewinne davon tragen sollen, daß das zweifellos in Gesinnung und Lebensführung am niedrigsten stehende Volk auf dem Balkan in Zukunft dort die Vorherrschaft führen wird. Schuld und Sühne sind nun auch einmal im Völkerleben miteinander verknüpft, die Weltgeschichte ist das Weltgericht, und alle Torheiten der Diplomaten und Fehlgriffe der Feldherren sind nur Eingebungen einer höheren Macht,

die das Herz der Hochgestellten lenkt, wie es ihren Zwecken dient. Aber der Friedensvertrag von Versailles bleibt immer ein Abschnitt und da es fraglich ist, ob wir Aelteren den endgültigen Frieden erleben werden, so mag jenes äußerliche Ereignis zum Anlaß genommen werden, um auszusprechen, was für den Juden der Friede bedeutet. Es wird sich zeigen, daß auch hieraus Mußarlehren für die Bewegungen innerhalb des Judentums sich ergeben.

Schiller hat in der „Braut von Messina“ das Wesen von Krieg und Frieden geschildert.

Schön ist der Friede, ein lieblicher Knabe
Liegt er gelagert am ruhigen Bach;
Und die hüpfenden Lämmer grasen
Lustig um ihn auf dem sonnigen Rasen.
Süßes Tönen entlockt er der Flöte,
Und das Echo des Berges wird wach,
Oder im Schimmer der Abendröte
Wiegt ihn in Schlummer der murmelnde Bach.
Aber der Krieg auch hat seine Ehre
Der Beweger des Menschengeschicks.
Mir gefällt ein lebendiges Leben,
Mir ein ewiges Schwanken und Schwingen und Schweben
Auf der steigenden, fallenden Welle des Glücks.

Die „Braut von Messina“ trägt in ihrer ganzen Anlage nach Inhalt und Form ein antikes Gewand. Und so ist es auch eine antike Weltanschauung, die in diesen sprachgewaltigen und formvollendeten Versen ihr Urteil abgibt über Krieg und Frieden.

Aber wer könnte leugnen, daß der Krieg und der Frieden auch in der Seele des vergangenen Geschlechts sich so dargestellt. D' Annunzio hat nur in kindlicher und kindischer Weise ausgesprochen, was in Unzähligen lebte, wenn er sein Volk zum Kriege aufstachelte mit den Worten: Auch wir werden unsere Fahnen haben. Der Mehrheit war der Krieg der Beweger des Menschengeschicks, der sie zu einem lebendigen Leben emportrug und diese Erhöhung des Lebensgefühles im ganzen Volke war ihnen mit den furchtbarsten Opfern nicht zu teuer erkauft.

Was auch immer an Ursachen des Ausbruchs des Weltkrieges und an Gründen für seine Verlängerung aufgezählt werden mag, dies psychologische Moment, das im Unbewußtsein wurzelt — und

die stärksten Kräfte entbindet das Unbewußte im Menschen — darf nicht vergessen werden.

Diese Vorstellung hat in der Menschheit Wurzel geschlagen, weil es sich im Leben der meisten Generationen um verhältnismäßig kurze und auf einen kleinen Raum beschränkte Kriege handelte, deren Leiden an sich nicht so folgenschwer und nicht so weitgreifend waren und darum dem Bewußtsein der Beteiligten bald entschwanden. Die ein Menschenalter währenden, wie in der „Neuen Zeit" der dreißigjährige Krieg und die napoleonischen lagen zeitlich immer so weit auseinander, daß die Erinnerung an ihre grauenvollen Verwüstungen dem Gedächtnis der späteren Generationen verloren gingen. Und so ist es uns keine Frage, daß die auf uns folgende oder sagen wir dritte Generation auch aus dem Weltkriege nicht die Lehre ziehen wird, die die unsrige aus ihm folgert, daß auch ihr der Krieg wiederum sein wird ein Beweger des Menschengeschicks, dem sie sich jauchzend in die Arme werfen wird und führte er sie auch in den Tod.

Daran wird auch der Pazifismus nichts ändern, der stets im Gefolge besonders mörderischer Kriegsperioden auftritt. Der Völkerbund von heute ist ja ein Bonmot von vorgestern. Er gehört zu den Illusionen, denen zumeist die niedergetretenen Völker sich hingeben, weil er die letzte Hoffnung ist, die sie in ihrem Elend hegen. Wir wollen damit die Verdienste der vielen Edlen nicht schmälern, die sich aufrichtigen Herzens an dieser Aufgabe mühen, noch der Tendenz von Heinemann's Abhandlung in diesen Blättern entgegen treten, der in ausgezeichneten Ausführungen den Anteil geschildert, den auch das Judentum für die Verbreitung des Gedankens des Völkerbundes beigetragen. Unserer Gepflogenheit getreu, die den Fortschritt der Menschheit in erster Reihe in der sittlichen und religiösen Durchbildung des einzelnen Menschen gewahrt sieht, wollen wir den jüdischen Begriff des Friedens zu entwickeln versuchen, als den, der von einem jeden Menschen zu erstreben und zu verwirklichen ist.

I.

Es gibt einen solchen jüdischen Begriff des Friedens. Der Talmud selbst hat ihn definiert und es ist nur merkwürdig, daß

man an dieser Definition so völlig vorüber gegangen ist. Denn sie steht nicht an einer versteckten Stelle, sondern an der Spitze des פרק שלום des letzten Abschnitts des Traktat דרך ארץ זוטא und zeigt so, daß sie nicht eine vereinzelte Bemerkung über den Frieden sein will, sondern die Erklärung des Friedens, die Definition des Begriffes „Friede".

אמר ר׳ יהושע בן לוי גדול הוא השלום שהשלום לארץ כשאור לעיסה R. Josua ben Levi sagt: Ein Großes ist der Friede; denn der Friede ist für die Welt, was die Hefe für den Teig. Hier haben wir in unnachahmlicher Kürze den Gegensatz zwischen jüdischer und hellenistischer Auffassung. Der Hellene sagt, und alle Völker haben es ihm nachgesprochen πόλεμος πατὴρ πάντων, der Krieg ist der Vater aller Dinge. Der Krieg bringt die Unruhe hinein in die stagnierenden Zustände und macht dem faulen Frieden ein Ende, er ist der Hecht im Karpfenteich, er läßt allen Fortschritt erstehen, indem er die Fähigkeit erweckt und ausbildet im Kampfe ums Dasein; er ist der Förderer auch der geistigen Kultur durch den hohen Schwung, den die Gedanken und Gefühle der Menschen nehmen, wenn sie ihre Kräfte im Streiten und Ringen, im Ueberwinden und Siegen gestählt und gehoben.

Aber der Jude sagt השלום לארץ כשאור לעיסה. Der Friede ist der Vater der Dinge, die Keime, welche alles in die Höhe treiben, streut der Friede, die Gährung in die Welt bringt der Friede, und es ist darum gerade der Friede, der alles Große und Gute schafft, der die Menschheit fördert, der den Einzelnen vervollkommnet, die Gemeinschaft ihrem Ziele näher führt, die Menschheit zur Vollendung bringt.

Diese Gegensätzlichkeit der Auffassung des Friedens wurzelt tief, tief in den letzten Gründen der jüdischen und nichtjüdischen Religion, des reinen Monotheismus und der dualistischen, der Religionen, die ein selbständiges Prinzip des Bösen annehmen, zu denen auch noch die christliche Religion gehört. Die anderen Religionen nehmen an, daß das Böse eine selbständige Macht neben, und unabhängig von Gott ist; die jüdische, daß das Böse wohl eine Macht ist, die notwendig ist für die Welt, die aber von Gott geschaffen ist und immer wieder von neuem geschaffen wird; deren

Fortbildung und Entwickelung nur allein dem Menschen überlassen bleibt, wenn ihn sein Verhängnis dazu treibt, während an dem Guten und seiner Entwicklung Gott selbst ununterbrochen arbeitet am Webstuhl der Zeit.

Jetzt verstehen wir den tiefen Sinn des Satzes (Jesajah 45,7) יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע, — der bildet das Licht und schafft die Finsternis, der wirkt den Frieden und schafft das Böse. Es ist bekannt, daß יוצר bedeutet Bilden und Formen eines vorhandenen Stoffes, während unter בורא das Erschaffen zu verstehen ist, das יש מאין des völlig Neuen aus dem Nichts. Und ebenso ist das עשה gleich יצר ein Bilden und Schaffen an und aus einem vorhandenen Stoff ויעש אלקים את שני המאורות הגדולים — Gott machte die Lichtkörper aus dem Licht, das am ersten Tag bereits erschaffen war. Und נעשה אדם בצלמנו, wir wollen machen einen Menschen im ersten Schöpfungsbericht entsprechend dem וייצר אלקים את האדם עפר מן האדמה, daß Gott den Menschen schuf aus dem vorhandenen Stoff der Erde. יוצר אור ובורא חושך das Licht hat Gott durch sein „es werde Licht" ein für alle Mal aus dem Nichts entstehen lassen, und Gottes Walten in seiner Schöpfung ist nichts als ein stetes Bilden dieses Lichtes, daß es sich immer mehr vollende, aber die Finsternis wird immer von Neuem geschaffen, und dementsprechend עושה שלום ובורא רע. An dem Frieden und seiner Vollendung schafft und wirkt Gottes Vorsehung ununterbrochen zum Segen der Menschheit, aber das Böse erschafft er immer von Neuem aus dem Nichts, das hat von Gott keine Selbständigkeit für ewige Dauer erlangt, das wird herbeigerufen, wenn es der Menschheit not tut, wenn sie die Segnungen des Friedens mißbraucht und, statt an ihrer Vervollkommnung zu arbeiten, entartet. An ihr ist es dann zu entscheiden, wie weit das Böse wirken soll, und ihre Schuld ist es, wenn es immer weiter um sich greift.

Und das ist ja auch der Sinn, der dem שעיר לעזאזל innewohnt, der uns in der Schilderung des Opferdienstes am Versöhnungstage begegnet. Das Böse ist vorhanden. Die Mächte der Finsternis sind eine reale Macht; nur dürfen wir sie nicht als ein selbständiges, von Gott unabhängiges Prinzip anerkennen, nur dürfen wir ihnen nicht aus eigenem Antrieb Opfer bringen. Auch der Hohepriester

ist das Opfer nicht מקדיש לעזאזל er weiht es nicht dem Asasel, er legte die Lose und durch Gott wird bestimmt, welches Tier dem Asasel geschickt werden soll. Durch Gott und nur in den Formen, wie Gott es befohlen, wird die Existenz des Bösen anerkannt und damit dokumentiert, daß eben auch das Böse nicht eine Macht neben Gott, sondern eine Schöpfung Gottes ist.[1])

Noch einmal, nach jüdischer Auffassung ist der Frieden das Licht, und der Gegensatz des Friedens, der Krieg, ist das Böse, die Finsternis.

Und der Friede ist es, der alle Kräfte entbindet השלום לארץ כשאור לעיסה — der allein die Möglichkeit und die Kraft gibt, an der Vollendung des Menschen und der Menschheit zu arbeiten. Es ist nicht das Ziel, zu dem nach jüdischer Auffassung die Menschheit, und vor allem Israel hinstrebt, nicht die Aufgabe, denn על שלשה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים, die Welt besteht auf den drei Grundsäulen des Lernens, des Gottesdienstes und der Erfüllung von Werken der Menschenliebe, um dessentwillen besteht sie, und das sollen die Menschen zu erreichen suchen. Aber על שלשה דברים העולם קיים על האמת ועל הדין ועל השלום, aber erhalten wird die Welt nur, die Mittel dieses Ziel zu erreichen sind Recht und Wahrheit und als das letzte und höchste der Friede.

Das Schöpferische, das für das jüdische Bewußtsein in dem Begriffe des Friedens enthalten ist, liegt ja auch in dem Doppelsinn des Wortes שלום, das nicht nur Frieden, sondern auch Vollendung und Vervollkommnung bedeutet. Die höchste Vollkommenheit, das vollendetste Wesen, die Gottheit wird daher שלום genannt. שמו של הקב״ה שלום Er ist vollkommen in höchster Vollkommenheit, weil in ihm jeder Streit geschlichtet ist, der höchste Frieden ist, keine Wandlung des Denkens, Fühlens und Wollens.

Wie ist es denn gekommen, daß man diesen jüdischen Begriff des Friedens so sehr verkannt hat, und auch bei uns nach arischem Muster der Kämpfer gefeiert wird? Weil man das Schöpferische des Friedens übersah, in dem Manne des Friedens nur den Schwächling, den Feigling sah.

---

[1]) Vergl. zum letzten Rambam zu Lev. 16,8.

Es gibt sicher eine Friedfertigkeit, die aus der Schwäche, der Trägheit entspringt, aus dem Gedanken und dem Bestreben: was ruht, nicht zu bewegen, alles seinen Gang gehen zu lassen, nur nichts unternehmen, was nach Neuem, Ungewohntem aussieht, und darum irgend welche Kraftanstrengung erfordert.

Aber der איש שלום im jüdischen Sinne ist gerade der fleißigste und stärkste Arbeiter, der die Unvollkommenheit der Welt zur Vollendung führt, der in sich den Gegensatz der streitenden Kräfte niederzuringen und zur Versöhnung zu bringen sucht, und draußen eine unendliche Mühe und Arbeit darauf verwendet, die so vielfach entgegenstehenden Interessen zu überbrücken, den Boden zu schaffen zur gemeinsamen Arbeit.

Auch der Talmud hat es ausgesprochen, daß der Friedfertige im höchsten Grade der Handelnde ist, ja, daß er in der Förderung des Friedens aktiver ist als bei irgend einer anderen Erfüllung der göttlichen Gebote: אמר חזקיהו גדול הוא השלום שכל מצוה שבתורה כתוב בהן כי תראה׳ כי תפגע׳ כי יקרא׳ כי תבנה׳ כשבאה המצוה לידך אתה זקוק לעשותה אבל השלום מה כתיב בו? בקש שלום ורדפהו בקשהו ממקומך ורדפהו במקום אחר. Chiskijahu sagt: Das größte, das ist der Friede, denn bei allen anderen Geboten der Thora heißt es: „Wenn Du siehst“, wenn Du auf etwas stößt“, wenn sich Dir trifft“, wenn Du baust, wenn die Gelegenheit zur Erfüllung des Gebotes sich Dir bietet, dann bist Du verpflichtet zu handeln“, Du bist also im gewissen Sinne passiv. Aber wie heißt es beim Frieden? „Suche ihn und jage ihm nach!“ suche ihn ממקומך in Deinem Innern zu erringen und verfolge ihn da draußen במקום אחר, wohin Du nur Deine Wirksamkeit erstrecken kannst.

Und sagt nicht die einfachste psychologische Ueberlegung, daß den Frieden zu bewahren und den Frieden zu fördern viel schwerer ist, viel mehr geistige Anstrengung erfordert, viel mehr Seelenkämpfe, als der frische, fröhliche Kampf, in dem man sich unbekümmert um die Folgen, die daraus entstehen, durchzusetzen sucht. Und bedarf es in der heutigen Zeit, nachdem wir nun schaudernd erlebt, von wie niedrigen Leidenschaften gerade die beherrscht waren, die zum Kampfe hetzten und die den Krieg verherrlichten; bedarf es da des Hinweises darauf, daß die wahrhaft großen Helden

gerade die Männer sind, welche die Selbstüberwindung haben, den Frieden zu fördern, und daß unsere Zeit nur deshalb eine Zeit des tiefen sittlichen Niedergangs ist, weil sie aus sich nicht die Helden des Friedens kann erstehen lassen, die einer in Wahnsinn dahintaumelnden Welt mit der Kraft des großen Friedensförderers entgegentreten?!

II.

Das ist der jüdische Begriff des Friedens, den wir dem in den oben zitierten Versen des edelsten deutschen Dichters ausgeführten entgegenstellen. Nein, der Friede erscheint uns nicht nur als der liebliche Knabe, der sich harmlos an der Natur erfreut und der sehr bezeichnender Weise in den Schlaf gewiegt wird, dem gegenüber der Krieg als der große Beweger alles Menschengeschicks für das Fühlen und Wollen nur allzusehr im Vorteil ist. Wenn wir ihn in einem Bilde darstellen wollten, so wäre es ein gereifter Mann, dessen Antlitz zwar im Scheine der Abgeklärtheit leuchtet aber dennoch die Spuren trägt, die die inneren Seelenkämpfe hinterlassen.

Es ist recht wenig, was in den Literaturen der anderen Völker, und vor allem in der Jugendliteratur zur Verherrlichung des Friedens und der Tugenden des Friedens beigebracht wird. Der Grundzug war stets ein durch und durch militaristischer, und da haben die verschiedenen Völker einander nichts vorzuwerfen. Die Form war nur eine jeweilig andere: In Deutschland die schimmernde Wehr, in Frankreich die Gloire, in England die lockenden Bilder der welterobernden Kolonisatoren, und in Rußland selbst verschwand die große Gestalt Tolstois und seine Ideen gegenüber den Anbetern des Mütterchen Rußland, das alle Völker nach den Methoden des zaristischen Regimes an seine Brust nehmen wollte. Das gemeinsame Ideal: Hauen und Stechen, Niederzwingen und Zermalmen, Niedertreten und Ueberreiten. Nur das wir jetzt in einer noch widerwärtigeren Zeit als vor dem Kriege leben. Denn die Lüge und Heuchelei, mit der von dem Kampf für Menschenrecht und Selbstbestimmung der Völker gesprochen wird angesichts der großen Beuteverteilung und der schlechtverhehlten Raubtierinstinkte aller

Beteiligten hat sich zu einem Riesenmaß ausgewachsen, daß der Ekel vor der Menschheit einen zu überwältigen droht.

Doch wie dürfen wir erwarten, bei den Kindern Esaus das Ideal Jakobs wiederzufinden? Aber freilich: Ebensowenig wie wir die Gesamtheit der Glieder aller Völker als Kinder Esaus ansprechen dürfen, sind doch unter jenen viele, die nach dem Guten ringen, ebensowenig dürfen wir zu unserem großen Leidwesen בעונותנו הרבים unsere Gesamtheit als Erben Jakobs betrachten. Und das nicht einmal in einem Grundzug unseres Wesens, in der Antithese, die man sonst als charakteristisch für den Gegensatz zwischen uns und den Völkern ansah, in der Auffassung von der Bedeutung von Kampf und Frieden: הקול קול יעקב והידים ידי עשו.

Es ist nur ein sehr, sehr kleiner Bruchteil unseres Volkes, der im Bolschewismus eine Rolle spielt. Es ist bekannt, daß die Juden zumeist der Partei der Kadetten angehören, daß sie schon ihrer wirtschaftlichen Struktur gemäß unter der Schreckensherrschaft ebenso wie die anderen Schichten des Mittelstandes am meisten zu leiden haben. Aber das Juden überhaupt an der Schreckensherrschaft beteiligt sind, daß sie Ideen mit Feuer und Schwert zu verwirklichen suchen, daß auch sie zu den abscheulichsten Mitteln der Gewalt greifen, das ist ein so völliger Abfall vom Wesen ihres Volkstums, daß wir vor ihm wie vor einem Rätsel stehen. Freilich es ist dies nur eine Form der Assimilation so gut wie die Assimilation an den Kosmopolitismus der Aufklärungsperiode, wie die Assimilation an die Idee des materialistischen Sozialismus, wie die der Zionisten an den Nationalitätentaumel um die Wende unseres Jahrhunderts.

Es tut auch mir in der Seele weh, daß ich die Zionisten in dieser Gesellschaft seh', aber sie brauchen nur ihren Klatzkin mit eindringendem Verständnis zu lesen, um zu erkennen, wie recht diejenigen hatten, die betonten, daß der Zionismus zur Parole nahm und nimmt das von den Propheten gegeißelte uralte Wort: Wir wollen sein wie die anderen Völker. Klatzkin als Assimilant, das klingt paradox. Aber gerade er, der das Assimilantentum auch innerhalb des Nationaljudentums in seine letzten Schlupfwinkel verfolgt und mit starrer Konsequenz das nationale Kriterium festzu-

stellen sucht, ist eben erfüllt vom Assimilantentum an die beherrschende Idee einer Zeitbewegung, an die Idee des Nationalismus, vor der das Wesen des Judentums in Nichts zerfließt.

Doch das nebenbei. Die Juden als Bolschewisten sind nur das erschreckende Ergebnis ihrer Betätigung als Nihilisten und Bundisten, die auch den Kampf auf ihre Fahnen geschrieben und mit den Mitteln der Gewalt ihre Ziele durchzusetzen suchten. Aber wir können noch einen Schritt weiter gehen. Der erbitterte Kampf innerhalb des Judentums selbst trägt ein gerüttelt Maß von Schuld daran, daß die Freude am Kampf um des Kampfes willen immer höher stieg und das Ideal des Juden nach nicht jüdischem Muster „Der Kämpfer“ wurde. Das Muskeljudentum in Westeuropa, die schlagenden Verbindungen, die Turnvereine, die sich so ungeheuer wichtig nahmen, der Studentencomment, das sind alles nur harmlose assimilatorische Verirrungen gegenüber jenem, das Innere des Judentums aushöhlenden Grundfehler im Denken und Fühlen, daß es ein großes ist um den frischen fröhlichen Krieg im „Kampf der Geister“. Er ist eine große Redensart der „Kampf der Geister“. Eine Redensart, mit der Streitsüchtige und Ehrgeizige, Wichtigtuer und Freunde der Unterdrückung des Nächsten vor anderen und vor sich ihre wahren Motive bemänteln. Der „Kampf der Geister“ wird in großen positiven Schöpfungen ausgefochten und bedarf zu seiner Unterstützung nicht des Geschreis der urteilslosen Masse und des Lallens der Unmündigen. Aber, seitdem wir Parteien im Judentum haben, steigen die „Kämpfer“ in die Arena hinab und wer es am besten versteht, mit der Kraft seiner Lunge und der Rücksichtslosigkeit seiner Bemerkungen den Gegner zu schlagen, wird als Sieger gekrönt und von der begeisterungsdurstigen Jugend zum Vorbild und Ideal genommen. Er hat „die besten Pfeile sich bis zuletzt aufgespart“, er hat der anderen Partei „einen tödlichen Hieb versetzt“, er hat den Gegner „zur Srecke gebracht“. Und der Mann auf dem Rednerpult war doch nur von dem kleinlichen Ehrgeiz beseelt, sich ins rechte Licht zu stellen, und hat eine große Idee mißbraucht, indem er mit Bewußtsein alle Mittelchen eines gutvorbereiteten Ringkampfes verwandte. Doch was tuts? Er wird

als „Kämpfer“ gefeiert und hat nicht nur für seine Zeitgenossen, sondern auch für die Unsterblichkeit gewirkt.

Natürlich, das gilt nur für die anderen! Die eigene Partei, die ist lauter und rein und ein Wicht ,wer es wagt, ihr den Spiegel vorzuhalten. Oscar Wolfsberg hat im vorigen Heft in Worten, die von Herzen kommen und darum zu Herzen gehen mußten, gegen die Politisierung der Jugend geschrieben, von unserem prächtigen Material gesprochen, von den herrlichen Jünglingen, die unser Stolz und unsere Hoffnung sind und nur bescheidentlich gemahnt, die bildungsfähigen und begeisterungsfrohen Menschenblüten nicht allzufrüh dem Unwetter und den oft unreinen Niederschlägen des politischen Kampfes auszusetzen. Seine Worte sind mir aus der Seele geschrieben. Die Prinzipienklarheit kann ja auch wohl in gründlicher Lektüre und guten Unterrichtsstunden gefestigt werden, zu denen man freilich mehr braucht als Nichts, als Versammlungsredner zu sein. Um die Prinzipienklarheit ist es eine sehr wichtige Sache. Aber sie muß nicht gerade aus dem politischen Kleinkampf erwachsen. Und sie soll auch, und wie wir meinen v o r a l l e m, die Augen offen halten für die Schäden im eigenen Lager, erst mit allem Brüchigen, Zweifelhaften unter uns aufräumen, uns erst selbst zu Heiligen erziehen, bevor wir das Priesteramt uns anmaßen bei den anderen. Ich sehe nicht ein, daß nur deshalb, weil das organisierte gesetzestreue Judentum vielfach in den abgelegten Kleidern des Zionismus einhergeht, nicht ausgesprochen werden soll, was ist: Daß der Kampf allzu oft ausartet in einen Kampf um des Kampfes willen, daß er oft mit den gleichen Mitteln der Politik geführt wird, wie sie die Gegner anwenden und so die Axt an das Grundwesen des Judentums gelegt wird, wenn diese Freude am Kampf genährt wird, und wenn die Knaben und Mädchen — und auch die Jünglinge und Jungfrauen — die, auch wenn sie noch so „orthodox“, in den innersten Geist des Judentums nicht eingedrungen sind, in den lautesten Schreiern und geschicktesten Kämpfern die wahren Juden sehen. Freilich, es bedarf nicht der besonderen Anleitung. Unsere Jünglinge und Jungfrauen sind im Kern ihres Wesens so assimiliert, daß sie aus ihrem ganzen Milieu, ihrem Unterricht, ihrer Lektüre dem Nichtjuden gleich den Kämpfer bewundern müssen.

Darum lenke man ihren Sinn auf den alten Jakobs-Kampf, der das ewiggültige Symbol der Niederringung des Schlechten im eigenen Innern ist. Daß sie die ganze Tiefe des Wortes begreifen lernen: Der Frieden ist für die Welt, was die Hefe für den Sauerteig. Sie sollen nicht in die Versammlung laufen und dort Resolutionen beschließen, daß man „lernen" soll. Sie mögen sich selbst eine Stunde ihrer Lieblingsbeschäftigung, ihrem Spiel, ihrer Unterhaltung, dem Schlaf abringen, um sie dem „Lernen" zu widmen. Sie sollen die Bekämpfung ihrer Fehler in ein System bringen, mit einander wetteifern, wem zuerst der Sieg gelungen. Sie sollen den bewundern, der wie die Juden alten Schlages, seine ganze Kraft einsetzt zu dem Kampf mit der eigenen Persönlichkeit und die Wahrheit erfassen lernen, daß es um diesen Kampf nichts geringes ist, daß das ganze Leben nicht ausreicht, um hier von Stufe zu Stufe zu einem kleinem Maße der Vollkommenheit zu gelangen. Dann werden wir ein Geschlecht erstehen sehen, daß in seinem überwiegenden Teile aus Persönlichkeiten besteht, einen Kristallisationspunkt abgibt für alle Schwankenden und auch diejenigen anzieht, die uns fern stehen, oder völlig abgefallen sind. Wir werden nicht darauf verzichten können, da, wo die Wellen des Zeitgeistes gegen das gesetzestreue Judentum branden, einen Damm aufzurichten und für die Mauern des wahren Jerusalems Wächter zu bestellen, die Tag und Nacht sich nicht Ruhe gönnen und den Kampf aufnehmen gegen die feindlichen Gewalten. Aber nicht minder sollen wir uns von Zeit zu Zeit darauf besinnen, daß nicht der Krieg der Vater aller Dinge ist, sondern, daß nach jüdischer Auffassung der Friede es ist, der die Keime des Schöpferischen enthält, daß er allein den Weg zur Vollendung bedeutet. J. W.

Neues Leben im jüdischen Verlagswesen.

Es ist eine nicht zu verkennende Tatsache, daß eine blühende und tatkräftige Wissenschaft, oder eine gesunde Literatur sich die Verbreitungsmöglichkeit für ihre Ergebnisse selbst schafft. So

sehen wir, daß in Rußland trotz der primitiven Verhältnisse der jüdischen Welt und ihrer Umgebung der Buchhandel blüht und ebenso die religiöse und religionswissenschaftliche Literatur wie Belletristik und Poesie Verleger finden. Dabei denke ich selbstverständlich an d i e Literatur, welche in der den wahrhaft jüdischen Gedankengängen allein adaequaten Sprache, dem Hebräischen, geschrieben ist. So scheint mir der Name Mendele Mocher Seforim, den sich Schalom Jacob Abramowitsch beilegt, ein tiefes Symbol dafür zu sein, wie er seine Aufgabe auffaßte: Wissen und Kunst nicht allein zu formen, sondern auch in's Volk zu tragen. Damit ist dem Buchhandel ein hoher Kulturwert seitens eines der volkstümlichsten, dem Volke zugetanen und von ihm schwärmerisch verehrten Schriftstellers zugebilligt. — Den Weg des Verfalls ging das hebräische Schriftentum und das Verlagswesen in Deutschland. Mit der sinkenden Kulturleistung der deutschen Juden erstarb auch die hebräische Publizistik. Bis zu dem Grade schritt die Enthebraisierung vorwärts, daß man einen gewissen Stolz drein setzte, die jüdische Gedankenwelt des hebräischen Gewandes entkleidet zu haben. Seitdem aber ist auch das hebräische Verlagswesen zu Grabe gegangen; der Druck der althebräischen Literatur und das Verlegen neuer hebräischer Arbeiten hat fast aufgehört. Es scheint mir fraglos, daß, wenn auch nicht direkt ein Ursachlichkeitsverhältnis, so doch ein gewisser Zusammenhang besteht zwischen der Entwertung jüdischer Geistesleistung und den hebräischen Publikationen.

Bei der Gesundung der jüdischen Arbeit in Deutschland kommt auf jeden Fall dem Verlagsbuchhändler eine bedeutende Aufgabe zu. Wenn die Zahl der Hebraisten steigen sollte, so wird es kein Wagnis für einen Kaufmann sein, dieser gesteigerten Produktion durch seine kommerzielle Mitwirkung zum Sieg zu verhelfen; denn in diesem Falle ist ja alles vorbereitet und der Buchhändler nur der technische Mitarbeiter. Aber in höherem Maße kann der Verleger dem hebräischen Schrifttum dienen, wenn er ohne den sicheren Rückhalt an einer Schar produktiver Hebraisten einen Waffengang für das Hebräische zu tun wagt. Hier wird der Verleger zum Bannerträger hebräischer Kultur, ein edler מוכר ספרים. Letzterer

Weg ist nicht nur der ethisch bedeutsamere, sondern der einzige, auf dem Fortschritte erzielt werden können; denn arm ist die Welt unserer Gedanken und bescheiden die Schar der Hebraisten. Aus mancherlei Gründen wäre ein Aufschwung des hebräischen Buchhandels von großer Bedeutung. Wir werden zunächst viel weniger als bisher mit den Erzeugnissen des russischen Büchermarktes zu rechnen haben, denn für die nächste Zeit wird zwischen den großen Verlagszentren Wilna, Warschau, Odessa und Deutschland kein geordneter Handelsverkehr bestehen. Ganz gewiß befindet sich auch dort, abgesehen vom aufblühenden Stybel-Verlang, der aber doch nicht alle Zweige der Publizistik umfaßt, die Verlegertätigkeit im Rückgang. Hier ist also eine neuentstandene Lücke auszufüllen. Es handelt sich um Neuherausgabe der talmudisch-halachischen und „מוסר“ — Literatur, sowie religionsphilosophischer Werke. Der hebräisch treibenden Gruppe, die zur Sprache der Väter zurückkehren will, müssen auch ein zuverlässiges Wörterbuch, geeignete Lehr- und Uebungsbücher in die Hand gegeben werden. Bald werden diese Werke nicht ausreichen. Unsere dem Hebräischen wiedergewonnenen Freunde werden Texte der bedeutendsten Autoren fordern, und es wird für gute und zuverläsige Ausgaben zu sorgen sein. Während die eben gekennzeichneten Arbeiten der Einführung in die Sprache und der Pflege ihrer Literatur dienen, müßten Zeitschriften den Kontakt mit dem Leben herstellen und die Beweglichkeit des Denkens und der Aeußerung ermöglichen, die unmöglich bei der schweren Lektüre zu gewinnen ist.

Wie in jeder der Belebung des hebräischen Kulturgutes geltenden Bemühung erblicken wir auch in der Erneuerung des hebräischen Buchhandels ein bedeutsames Anzeichen der Besserung. Unsere Zeiten sind ganz besonders hinsichtlich des geistigen Lebens der Judenheit so ernst und zu so wenig Hoffnungen berechtigend, daß jedes Symptom des Aufstiegs von allen Freunden jüdischer Gedanken mit Freude begrüßt werden muß. Es ist nur ein Beweis für die Lebensfähigkeit der deutschen Judenheit, daß sie auch in dieser Zeit ernstester Gefährdung deutlich Anstrengungen macht, sich zu erheben.

Besonders erfreulich ist es, daß den oben entwickelten Forderun-

gen tatsächlich ein neu gegründeter Verlag „Der Menorah-Verlag" gerecht wird. In ihm ist bereits das Projekt des Wörterbuches zur Ausführung gelangt, ist die Neuausgabe des Talmuds mit allen Kommentaren unter Hinzufügung von "דקדוקי סופרים" in würdiger Ausstattung in Angriff genommen und harren manche anderen Pläne der Verwirklichung (Zeitschrift, Lehrbücher usw.). Man darf also zuversichtlich hoffen, daß die jüdische Geistesarbeit, besonders in hebräischem Gewand, von dem neuen Unternehmen einen mächtigen Impuls erhalten wird. O. W.

Moralunterricht und Religion.

Von Dr. Arnim Blau, Hamburg.

Das Problem des Moralunterrichts ist mit der nunmehr vollzogenen Trennung von Staat und Kirche in den Vordergrund des Interesses gerückt. Die Kirche ist der Fürsorge des Staates entzogen. Der Staat hat, um jeder Pareirichtung gerecht zu werden, für eine bekenntnisfreie Schule Sorge zu tragen, dem Willen der Eltern bleibt es überlassen, ob ihr Kind dem in der Schule erteilten dogmenlosen Religionsunterricht in der Schule mitmachen soll oder nicht. Als in den Sturmtagen der November-Revolution der radikale Lehrerrat in Hamburg die Oberhand hatte, war seine erste Verordnung die Entfernung jedweder Art von konfessionellem oder überhaupt religiösen Unterricht aus den öffentlichen Schulen, und es besteht kein Zweifel, daß, wenn wieder eine radikale Mehrheit vorhanden ist, ein Moralunterricht ohne jede religiöse Basis die Stelle des religiösen Unterrichts, selbst dort wo ein solcher bisher in Gebrauch gewesen, einnehmen wird.

Durch das in der Nationalversammlung zustande gekommene Schulkompromiß ist der Religionsunterricht wohl nicht ganz ausgeschaltet, aber wenigstens das Fortbestehen konfessioneller Privatschulen, sofern sie allen Anforderungen der Staatsschulen genügen, gesichert. Wie lange Lebenszeit allerdings diesem Schulkompromiß, dem einer unnatürlichen Ehe zwischen Zentrum und Sozialdemokratie entsprossenem Kinde voraussagen soll, ist ungewiß. Gewiß aber ist, daß die liberalen Parteien, von

den Demokraten bis zu den Unabhängigen, gegen dieses Schulkompromiß, das im Grunde genommen eine Schwächung der Kompetenz des autonomen Staates und des Gedankens der Einheitsschule bedeutet, gemeinsam Sturm laufen werden. Das Schulkompromiß verleiht den erziehungsberechtigten Eltern einen tiefgehenden Einfluß auf den Ausbau der Schule im Staate. Die Eltern können danach vom Staate verlangen, daß dieser sowohl für konfessionelle als auch für bekenntnisfreie Schulen die Sorge übernimmt. Da nun diese Konfessionsschulen, somit auch die jüdischen Privatschulen niederer und höherer Ordnung, ein dauerndes Streitobjekt zwischen den Parteien zu werden versprechen, erscheint es uns recht zeitgemäß, den Moralunterricht, der uns bei einem Siege der Liberalen zweifellos als Ersatz für den bisherigen konfessionellen Unterricht beschert werden wird, einmal einer Prüfung zu unterziehen und die Fragen zu untersuchen: Welche Methoden hat der Moralunterricht in andern Ländern (Frankreich, Amerika, England, wo dieser Unterricht schon seit Jahrzehnten besteht), angewandt? Macht der Moralunterricht die bewährte Erziehungsarbeit der religiösen Schule entbehrlich? Was haben insbesondere wir traditionstreuen Juden von seiner Einführung zu erwarten, und wie stellen wir uns überhaupt zu dem ganzen Problem des gesonderten Moralunterrichts?

Wir bringen im folgenden in einem I. Teil eine Uebersicht über den Moralunterricht in Frankreich, in einem II. Teil eine Charakteristik des Moralunterrichts in Amerika und England, um in einem Schlußteil die Folgerungen aus unserer Abhandlung für uns zu ziehen.

I.

Der Moralunterricht in Frankreich.

Im Folgenden soll nun nicht etwa der Versuch gemacht werden, mit Mitteln der Vernunft oder Ueberredung die Bedeutung der Bibel für die geistige und moralische Erziehung der Jugend zu erweisen. Vielmehr soll einmal statt des positiven Weges der indirekte Weg beschritten werden, es soll gezeigt werden, wie wir es nicht machen sollen. Wir wollen aus der Praxis eines Landes erhärten, daß der Moralunterricht mit Ausschaltung

der Bibel, oder ein Bibelersatz mit Weglassung aller konfessionellen und metaphysischen Umkleidung nicht imstande ist, die für das Erziehungswerk unbedingt zu verlangende Ehrfurcht vor einem absoluten und einer über aller Vernunftberechnung stehenden Urgewalt zu wecken, oder zur Entwicklung zu bringen. Frankreich, das Land der individuellen Freiheit, kann uns hier Erleuchtung bringen.

Das Beweismaterial entnehmen wir aus dem „Handbuch des Moralunterrichts", das offiziell an vielen Staatsschulen Frankreichs anstelle jedes anderen Religionsbuches eingeführt ist. (Résumé de l'Instruction Morale et Civique par F. Lechantre, Douai 1902.)

Wir werden sehen, daß diese nur auf das Verstandesmäßige berechneten Lebensregeln und nur vom Geiste des Nützlichen und Zweckmäßigen erklügelten Moralparagraphen das phantasiebegabte Kindergemüt nicht befruchten, sondern veröden, die religiösen Anlagen des Kindes (denn solche gibt es zweifellos) ertöten, nimmer aber den Schauer des Heiligen und Großen, die Ehrfurcht vor dem Göttlichen und Unerforschlichen vor dem dichterischen im Naturwalten im Kinde zu entfalten geeignet sind. Frankreich, der unversöhnliche Feind aller Romantik, dieses Land mit seiner Anbetung des Intellektualismus und seinem Verstandshochmut, kann uns den Abweg zeigen, dem die deutsche Schule entgegengeht, wenn sie sich dem Moralunterricht mit Haut und Haar verschreiben sollte.

Die folgenden Belegstellen sollen zeigen, wie sich in der Praxis ein solcher Moralkatechismus anhört. Wir übersetzen im Folgenden eine Reihe von Paragraphen und Erklärungen, wie sie sich wörtlich in dem genannten Buch ohne langes Suchen dem Leser darbieten.

I. Kapitel: Moral, Familie, Eltern und Kinder.

Die Moral ist das Wissen von den Sitten und Lebensregeln; sie ist die nützlichste der Kenntnisse, da sie lehrt, wie wir das Gute üben und das Böse meiden sollen. Wir tragen in uns ein Gewissen, das uns das Gute und das Böse erkennen lehrt. — Die Tugend ist die Gewohnheit des Guten, das Laster die Gewohnheit des Bösen. Derjenige, der das Gute tut, ist mit

sich zufrieden, wird von anderen geachtet und ist zumeist auch glücklich. Derjenige, der Schlechtes tut, empfindet Gewissensbisse, wird verachtet und ist oft unglücklich. Regel: Man wird oft mit dem bestraft, womit man gesündigt hat. Dann folgt eine Erklärung des Begriffs: Familie, dabei heißt es: Ehemals war die Familie mangelhaft organisiert, der Vater hatte unbeschränkte Gewalt über sein Kind. Das Christentum milderte diese barbarischen Sitten. Doch konnte bis zur französischen Revolution ein Vater sein Kind noch einsperren lassen, um sich seiner zu entledigen. (Dies ist eine Verbeugung vor der französischen Revolution!). — Dann folgen Pflichten der Eltern gegen die Kinder (Verpflegung, Kleidung, Erziehung u.s.w.) und der Kinder gegen die Eltern (Dank, Liebe, Ehrfurcht, Gehorsam und Unterstützungspflicht). Regel: Liebe denjenigen, der dich liebt. — Lektion 7. Die Kinder sind zur Unterstützung der Eltern verpflichtet, auch das Staatsgesetz zwingt sie zur Unterhaltung ihrer Eltern. — Ein guter Sohn ist die Freude der Eltern, ein schlechter Sohn ist eine Schande und ein Unglück für die Familie, auch kann ein schlechter Sohn in einer Besserungsanstalt untergebracht werden, wenn er sich schwerer Vergehen schuldig macht.

Dies ist also das grundlegende Kapitel, somit die ganze Erkenntnistheorie des vielgepriesenen Moralunterrichts. Wahrlich, diese Art, sich mit den schwersten Problemen der Ethik abzufinden, ist schon mehr als oberflächlich und leichtfertig zu bezeichnen.

Das II. Kapitel behandelt das Verhältnis der Geschwister untereinander. Das III. Kapitel ist über Schule und Vaterland. Das IV. Kapitel betrifft die Pflichten gegen den eigenen Körper (Selbstmord, Sinnlichkeit, Müßigkeit, Warnung vor Trunksucht, da dieses Laster oft Ursache vieler gesetzlich strafbarer Handlungen ist u.s.w.). Das V. Kapitel spricht von den Pflichten des Erwerbs äußerer lebensnotwendiger Güter, wie Wohnung, Kleidung, Lebensmittel u.s.w. Hier wird Sparsamkeit als höchste Tugend angepriesen; Geiz Müßiggang, Verschwendung, Schulden. Spiel u.s.w. als höchstes Unglück verworfen. — Das VI. Kapitel behandelt die Pflichten gegen die Seele. Da heißt es: Das Gewissen ist die Stimme der Seele, sie lehrt uns das Gute und das Böse unterscheiden, läßt uns Freude empfinden, wenn wir Gutes tun, und verursacht uns Gewissensbisse, wenn wir schlecht gehandelt haben. Die Pflichten gegen die Seele sind: Wahrhaftigkeit, das Lernen (l'étude), Bescheidenheit, Mut, und die daraus sich entwickelnden Eigenschaften. Die Lüge ist ein Laster, das uns entwürdigt und uns des Vertrauens unserer Nebenmenschen beraubt. — Die Güte ist eine Tugend, die uns dazu drängt, Gutes zu tun. (Wer denkt da nicht an die berühmte Definition: Die Armut kommt von der pauvreté). — Man soll selbst gegen Tiere gütig sein. Dazu folgt die Bemerkung: Nach der loi Grammont wird jeder, der ein Tier öffentlich mißhandelt, mit Geld oder Gefängnis bestraft, während der Tierschutzverein

jeden belohnt, der Haustiere gut behandelt. Das VII. Kapitel bespricht die Pflicht der Gerechtigkeit gegen die Nebenmenschen. Hier wird vorsichtig hinzugefügt: Diese Pflicht wird nicht nur von der Moral diktiert, sondern wird auch vom Staatsgesetz vorgeschrieben. Hier wird vor Mord, Diebstahl, Falschspiel u.s.w. gewarnt, denn das Gesetz bestraft sie mit Gefängnis oder gar Zuchthaus. — Das VIII. Kapitel enthält Pflichten, das Wort betreffend, so z. B.: Halten des Versprechens, Verschwiegenheit, Höflichkeit, Duldung gegen Andersgläubige u.s.w. — Das IX. Schlußkapitel bringt Pflichten der Mildtätigkeit, Almosengeben, Aufopferung u.s.w. Dann heißt es summarisch: Die Gerechtigkeit und Milde umfassen sechs Stufen, vier davon sind Forderungen der Gerechtigkeit, zwei die der Milde: 1. Vergilt nicht Gutes mit Bösem, 2. Tue nichts Böses denen, die dir nichts Böses getan, 3. Erwidere nicht Böses mit Bösem, 4. Vergilt Gutes mit Gutem, 5. Tu Gutes denen, die dir es nicht erwiesen haben, 6. Übe Gutes für Böses. Darauf folgen noch Einschärfungen zum Pflichtbewußtsein gegen Staat und Behörden, besonders gegen das Vaterland. Dann schließt die Morallehre mit folgendem Paragraphen: Gott ist, für die Gläubigen, das höchste Wesen, der Schöpfer und Erhalter des Alls. Die Pflichten gegen Gott, die uns von den Dienern der Religion vorgeschrieben werden, bestehen besonders darin, Gott anzubeten und seinen Namen zu verehren und seinem eignen Gewissen, das in uns lebt, wie einer Stimme Gottes zu gehorchen.

Aus diesem Auszug möchten wir, als besonders bezeichnend, das I., VI. und VII. Kapitel einer eingehenden Kritik unterziehen, da sie gewissermaßen die Erkenntnistheorie zur ganzen Morallehre, die Grundlagen der Tugend- und Sündenlehre und die Beziehungen der Familienglieder zueinander behandeln. Lesen wir Gottesgläubigen diese Art Begründung tiefster Ewigkeitswahrheiten, so erfaßt uns beinah ein Gefühl, als wenn wir aus der freien Gottesnatur plötzlich in einen Saal anatomisch präparierter Leichen eintreten würden. Diese künstlich erdachten, diese nach Paragraphen wohl einzustudierenden Tugendregeln sollten unsre vom Gluthauch der Ewigkeit umwehten Gottesgesetze überflüssig machen, sollten die unermeßlichen Schätze des Buchs aller Bücher zu ersetzen imstande sein! Der erste Eindruck ist: Für wen eigentlich sollen diese Tugendtafeln bestimmt sein, für den Bibelgläubigen sind sie überflüssig, und für den Ungläubigen sind sie unzulänglich, ja unnütz und als flüchtig erkannte Gemeinwahrheiten oder Halbwahrheiten gefährlich. Diese nach Abschnitten und Punkten säuberlich geordnete Morallehre läßt jede Beziehung zum konkreten Leben, zum lebendigen Menschen ver-

missen, sie ist so erbarmungslos hellsichtig, so errechnet kühl und kahl, daß kein Kind sein Herz dadurch wird rascher schlagen fühlen. Hier weht kein Schauer des Göttlichen, keine Weihe des Heiligen und Verklärten, hier spricht kein innerlich Geschautes zur menschlichen Gebrochenheit, hier ist alles mechanisierter Intellektualismus, ist alles auf Nützlichkeit und Berechnung und Zwang eingestellt. Die Moral ist die nützlichste der Wissenschaften, die Tugend ist die Gewohnheit des Guten, die Eltern- und Kindesliebe wird zur Pflicht gemacht, mit der Begründung: Liebe den, der dich liebt, die Kinder unterstützen die Eltern, denn das Staatsgesetz gebietet, zwingt sie dazu. Keine Gesetze der Liebe und des Gefühls sind hier die treibenden Kräfte (wie etwa das jüdische Gebot der Elternliebe, das vom Kinde Ehrfurcht fordert, ohne Rücksicht auf die Würdigkeit oder Schuldigkeit der Eltern), hier sollen die Eltern nur auf ihren „Pflichtteil" gesetzt werden. Die Gerechtigkeit wird geboten, Mord, Diebstahl, Lüge wird verboten, denn das Staatsgesetz schreibt es so vor.

Der Grundfehler jedoch dieser ganzen Jugendpflichtenlehre ist, was schon Förster bemerkt,[1]) daß sie nicht imstande ist, die Kräfte des Herzens und Geistes zu wecken, daß das ewige Moralpredigen und Anpreisen guter Handlungen und Gesinnungen noch lange nicht die Weckung von Motiven und schöpferischen Willenskräften zum Guten bedingt. Denn wie armselig ist doch die Liebe, die alles nur pflichtmäßig erfüllt. Ein weiteres Wesentliche — so fahren wir fort — ist das Fehlen jeder Anschauung für das Kind in diesem Paragraphensystem. Das geistige Wachstum des Kindes beruht auf Anschauung, dies ist ein Elementargrundsatz aller Pädagogik. Hier aber fehlt jedes Vorbild, jede mit dem ersten Erwachen des kindlichen Seelenlebens verknüpfte Bilderreihe lebendiger Menschen, wie sie die Bibel dem Kinde zwischen sechs bis zwölf Jahren so ahnungsreich und in unerreichbarer Fülle und Tiefe darbietet. Die unzähligen geheimen unbewußten und halbbewußten Beziehungen, die uns bibelkundige Juden wie gläubige

[1]) Fr. W. Förster, Jugendlehre, Verlag G. Reimer, Berlin 1918, ein Buch, das wir auch allen jüdischen Lehrern und Erziehern als unentbehrliches Hausbuch empfehlen.

Christen mit tausend Fäden durch alle Lagen des Lebens begleiten — hier in dieser eisig kühlen Moralhalle — suchen wir sie vergebens.

Ein weiterer Grundirrtum dieser Moralkunst ist u. E., daß sie von dem Axiom ausgeht, die Tugend sei etwas Lehr- und Erlernbares, wie die äußeren Eigenschaften der Reinlichkeit, wie die Gesetze der Zivilisation, derselbe Fehler übrigens, den auch die griechischen Sokratiker und später die englischen Moralphilosophen (Shaftesbury) in ihrer Lehre begingen. Sie tun, als ob dem Menschen der Sinn und die Unterscheidungsgabe für Recht und Unrecht, Gut und Böse angeboren wäre und es nur Aufgabe der Uebung sei, diese Anlage zur richtigen Entfaltung zu bringen. Sie tüfteln ein System zurecht von hoher Tugendhaftigkeit und guter Gesinnung. Die Eltern soll man ehren und lieben, denn „wir verdanken unsren Eltern alles, für uns leben sie, an uns denken sie unaufhörlich“ (so Mabilleau in seiner Morallehre). Wie nun aber, wenn das Kind im Elternhause es anders vor sich sieht? Wie, wenn die Liebe und Opferbereitschaft nicht oberster Grundsatz des Hauses gewesen? Wer schützt das Kind vor dem Zweifel dieser do-ut des-Morallehre? Wie, so fragen wir weiter, wenn die sinnlichen Antriebe und Leidenschaften im Menschen sich zu regen und aufzulehnen beginnen in Form von Egoismus, Sinnenlust, Neid usw. Wer wird ihnen da Halt bieten? Von diesen dunklen Seiten der Menschennatur, vom Kampf mit dem Sündentrieb von Reue, Buße, Einkehr und Besserungskraft, den tiefsten und besten Seelenkräften im Menschen, ist in diesem „System“ mit keinem Worte die Rede. Diese menschlich geschaffenen selbstherrlichen Sittenlehren kranken ebenso wie alle diese „Gesellschaften für ethische Kultur“ (Gizycki, Egidy) an dem Grundübel, daß sie leider nur eine Sittenlehre für eine Elite geistig und moralisch bereits hochstehender Menschen schaffen, keineswegs aber zum Maßstab für die Allgemeinheit, für irrende und kämpfende Menschenklassen abgeben können, es sind Gesetze, selbstgegebene Dogmen, die von der Willkür und Zeitstimmung eklektisch als das Wesentliche herausgeschält, aber nicht als visionär Geschautes, vom Atemhauch der Ewigkeit und Geschichtlichkeit das Letzte im Menschen fordern.

Es gibt eben keine größere Gemeinschaft gleichgesinnter Tugend- und Geistes-Athleten. (Der „Tugendvirtuose" war das Ziel der Shaftesbury-Schule.) Diese Bindung für eine Allgemeinheit kann nur ein göttliches, mit dem Anspruch auf Transcendenz auftretendes Gesetz zuwege bringen. Auch Kants kategorischer Imperativ kann nur als ein für Elitemenschen geschriebenes Idealgesetz, nicht aber als wirklicher Maßstab für eine Allgemeinheit der menschlichen Gesellschaft jemals angesehen werden. Und selbst Kant, der Neuschöpfer und höchstgestimmte Geist der neueren Ethik, findet den stärksten Beweisgrund für die Existenz Gottes, indem er etwa so argumentiert: Ohne die Annahme eines höchsten Weltwesens wäre das Sittengesetz bei der Unzulänglichkeit der menschlichen Natur zu dauernder Ohnmacht verurteilt; nur die Gottheit vermöge einen Ausgleich zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen den Unzuträglichkeiten der von Leidenschaften, Sinnlichkeit und Weltelend zerklüfteten Menschheit und ihrer untilgbaren Sehnsucht nach Vollkommenheit zu schaffen. Die Existenz Gottes sei daher ein ebenso apriorisch bestehendes Postulat, wie das Bestehen des Sittengesetzes. Doch diese Erwägungen führen schon weitab in das Gebiet der praktischen exakten Philosophie.

II.
Der Moralunterricht in Amerika und England.

Wesentlich kürzer fassen können wir uns an dieser Stelle in der Darstellung der Morallehre, wie sie in den Vereinigten Staaten schon seit Jahrzehnten angestrebt und teilweise in die Praxis umgesetzt ist. Was diese Morallehre ihrer Methodik nach von der in Frankreich geübten in erster Reihe unterscheidet, sind zwei Merkmale. Zum ersten baut sie sich nicht wie in Frankreich ausschließlich auf dem Prinzip des Nutzens auf, ist also nicht utilitaristischen Charakters, ist vertiefter und appelliert mehr an die seelischen Kräfte des Kindes. Zweitens sucht sie dem Schüler nicht durch Regeln und Unterscheidungen theoretischer Art, sondern mehr auf pädagogischem und empirischen Wege durch Beispiele und praktische

Fälle aus dem Leben die Prinzipien der Moral nahe zu bringen. Die Pflicht der Gerechtigkeit z. B. wird durch allerlei Beobachtungen aus dem konkreten Alltagsleben gestützt.[1]) Doch der Hauptgesichtspunkt, nach dem dieser praktische Lebenskatechismus in Amerika ausgewählt ist, das ist die Erziehung des Charakters. Die Charakterbildung soll im Mittelpunkte des Schulerziehungsplanes stehen. Nicht Vermittlung von Wissensstoff, nicht Ausbildung des Intellektes ist Aufgabe der amerikanischen Schule, sondern die Bildung selbständiger Charaktere. Diese Hinleitung zum self-government, zur Selbsterziehung und Erstarkung der inneren Tüchtigkeit sei in unsrer Zeit der Ueberhandnahme der Anbetung der Materie und der Verödung des Seelischen und der Ueberschätzung rein physischer Fertigkeiten doppelt notwendig. Um den Charakter zu stärken, werden die Tugenden der Entsagung, Opfermut, Selbstüberwindung, Appell an das Ehrgefühl, der freiwilligen Unterordnung und das abschreckende Gegenteil all dieser Eigenschaften durch theoretische und praktische Beispiele erläutert. Ueberall waltet das Hauptstreben vor, die Schüler zum Gehorsam, aber zum freiwillig geleisteten, zu bringen. —

Dieses ganze System, das doch immerhin stark soziologisch-praktische Hauptziele verfolgt und nirgends das, was wir im tiefsten Sinn Ethik nennen, d. h. die Ideale der Selbstlosigkeit, Güte, Schönheit usf., rein anstrebt, dieses System, sagen wir, meidet grundätzlich ebenso wie die französische Morallehre die Berührung und Auseinandersetzung mit religiösen Fragen. —

Anders ist die Praxis in England. In diesem Lande ist ja der Respekt vor allen Glaubensorganisationen als sozialer Bindung stets heimisch gewesen. Die dort tonangebende Gesellschaft „Moral Instruction League“ bemüht sich daher auch in den englischen Schulen einen Moralunterricht einzuführen, der neben und mit Zuhilfenahme der Bibel den Kindern die Unterweisung in den Prinzipien der moralischen und sozialen Pflichten erteilt. Beispiele aus der Bibel und anderer religiösen Literatur, Poe-

[1]) Hier folgen wir in einzelnen Punkten den Ergebnissen Försters (l. c.), s. auch desselben Verfassers: Schule und Charakter, Zürich 1908.

sie und Geschichte unterstützen den stufenweise aufgebauten Moralunterricht. Ja, es finden sogar — ein echt englisches Verfahren — öffentliche Vorführungen von ethischen Besprechungen mit Schülern in Gegenwart Erwachsener statt, und diese Besprechungen werden dann nach Fortgang der Kinder von den Zuhörern einer Kritik unterzogen. — Gesondert erteilte Moralstunden sind nach Ansicht englischer Moralpädagogen weit wirksamer, als dem biblischen, geschichtlichen oder Poesie-Unterricht gelegentlich eingefügte Anregungen, da solche von Zufall oder Stimmung abhängigen Abschweifungen vom Hauptgegenstande doch wenig wirksam sind, ebensowenig wie die Moralpredigten, die gelegentlich eines Deliktes den Schülern in einer Aufwallung des Aergers oder übler Laune erteilt werden und meist den psychologisch ungünstigsten Augenblick wählen. Solche Besprechung von Lebensfragen erfordern ungeteilte, eingehende, hochgeistige und begeisternde Lehrstunden. Es genügt also nicht, „die Reihe der israelitichen Könige oder ganzer Kapitel aus der Bibel und den Psalmen herzuplappern oder andere intellektuelle Kunststücke auszuführen . . ., sondern die moralische Natur zu bilden und die geistigen Kräfte zu wecken, zu lehren, was in unseren Schulen unglaublich vernachlässigt wurde: führende Lebensweisheit.“ (Zitiert bei Förster, S. 184.)

III.
Folgerungen.

Ziehen wir die Folgerungen aus dieser gedrängten Darstellung der Bestrebungen in diesen drei Ländern Frankreich, Amerika und England für die zu befolgende Praxis in Deutschland, bzw. für die uns traditionstreue Juden angehenden Interessen, so werden wir finden, daß wir von Frankreich nichts, wohl aber von den in Amerika und England eingeschlagenen Verfahren manches für uns zur Lehre annehmen könnten. Gewiß steht es außer Zweifel, daß wir Juden auf die Kenntnis unseres Schrifttums von Bibel und Talmud keinem noch so moraltüchtigen, patenten Lehrgebäude zuliebe irgendwie verzichten können. Auch braucht es hier nicht erst des Breiteren ausgeführt zu werden, welch unausschöpfbare Schatzkammern einem etwa neuzubegründenden jüdich-ethischen Unterricht in unserer talmudischen, agadischen,midraschischen Literatur

zu Gebote stehen würden. Noch gibt es innerhalb des Judentums auch im liberalsten Flügel keine so radikale Richtung, die auf den unvergleichlichen Moralgehalt des jüdischen Schrifttums einer allgemeinen Sittenlehre zuliebe verzichten wollte. Wir gehen aber noch einen Schritt weiter; wir behaupten: der jüdische Schüler, der ein wahrhaft jüdisches Leben erlebt, der den Ewigkeitsgehalt tiefster verheißungsvollster, weltumspannender jüdischer Symbolik und jüdischen Pflichtlebens an sich und um sich zur Tat werden sieht, der hat schon eine praktisch-moralische Schulung durchgemacht, die jede noch so klassische Moraltheorie und Moralpädagogik in den Schatten stellt. Ein konkretes Beispiel eines in frommer Pflichterfüllung durchgeführten Lebens eines Lehrers, Rabbis oder sonstigen Weisen in Israel kann in jüdischen Kreisen dem empfänglichen Kindesgemüte sich besser, verbindlicher einprägen als hundert Lehrstunden der Ethik; und dieser Fall der lebendigen Beispielnahme ist bei jüdischen Kindern, an kleinen Orten noch öfter als in großen Gemeinden, fast eine Regel zu nennen. Manchmal ist es der Vater, Großvater oder weiterer Verwandter, der die Tradition in ganzen Geschlechtern oder Generationsreihen wacherhält.[1]) Der enge Familienzusammenschluß, die jüdischen Feiern bieten in ihrer Vielseitigkeit dem jüdischen Kinde eine unvergleichliche Fülle seelischer Ruhepunkte und Erhebungen. Die Pflichtgebote der Feierlichkeiten, der sozialen Wohltätigkeit, Pietät, der Lehr- und Lerntätigkeit, Gastfreundschaft usw. können, wenn richtig gelehrt und vorgelebt, zu ebensovielen H i l f s m i t t e l n u n d H i l f s k r ä f t e n z u r W e c k u n g e t h i s c h e r G e s i n n u n g gemacht werden in einem Maße, wie sie kein modernes Volk seinen Stammesangehörigen zu bieten vermag. Dies hier näher auszuführen, dafür ist an dieser Stelle und für Leser dieser Zeitschrift wirklich nicht der Ort. (Vergl. auch des Herausgebers leider noch unvollendete Artikelserie: Die Halacha und die Herzenspflichten, Jeschurun I, Heft 6.)

---

[1]) Auf Traditiou von Vater und Sohn beruht das Gebäude des Judentums, vgl. die bedeutsamen Worte von ברית אבות und זכות אבות, und dle schönen Ausführungen dazu bei Güdemann, Apologetik, p. 164 u. p. 172 sowie die eingehende Abhandlung über זכות אבות von Wohlgemuth in Festschrift zu Carlebach's 40jährigem Amtsjubiläum.

Wie sehr diese Erkenntnis der ethischen Höhe und Größe jüdischen Pflichtlebens erfreulicherweise in den letzten Jahren auch in nichtjüdische Kreise gedrungen ist, beweist nicht nur das Buch von J. Weigel, Das Judentum, Berlin 1911, sondern bemerkenswert ist auch die in jüngster Zeit erschienene Veröffentlichung des angesehenen Nervenarztes Dr. Cimbal, die in einer wahrhaft begeisterten Verherrlichung jüdischer Tüchtigkeit und jüdischen Pflichtenadels gipfelt. („Ueber die Erziehung zur Rüstigkeit und Tüchtigkeit in Schule und Beruf, Psychologische Beiträge zur Neuordnung unseres Volkstums und unsrer Schule, von Dr. Walter Cimbal, Nervenarzt und Oberarzt am Stadtkrankenhaus zu Altona", erschienen in der Sammlung von Abhandlungen über Pädagogik der Neuzeit, Altona und Hamburg 1919.) Cimbal, der bedeutende Nervenpatholog, befaßt sich im wissenschaftlichen Teil seines Werkes mit der Untersuchung der geistigen Veranlagungen und Begabungen der Jugend und bemüht sich, Beiträge zur Umgestaltung des deutschen Schulwesens im großen zu geben. In einem Schlußkapitel, das er „Psychologische Beiträge zum Neubau unsres Volkstums" betitelt, führt er zusammenfassend dem deutschen Volke als Spiegelbild die Juden, „Das Volk der Thora", vor, in dem er eine kurze Uebersicht über Aufstieg und nationalen Verfall und Leben in der Diaspora des Judenvolkes gibt. Dann handelt eine Art Epilog des Buches „Von den Kraftquellen für den Neubau des deutschen Volkes in unserer Zeit", und diese Schlußfolgerungen interessieren uns hier. Cimbal steht bewundernd vor dem Rätsel der Lebenszähigkeit des jüdischen Volkes und analysiert dessen Ursachen. Der ganze Abschnitt nun ist ein Hochgesang auf die geistige Regsamkeit und unverwüstbare Tüchtigkeit des jüdischen Stammes, insbesondere auf die einzigartige Liebeswerktätigkeit, wie sie im Judentum Vorschrift und natürliche Pflicht ist, und wie sehr sie von dem modernen Staatssozialimus mit seiner strengnormierten Armenhilfe und dem ganzen Apparat examinierter Sozialbeamtinnen und Diakonissen und Armenpflegern so vorteilhaft absticht. Es gewährt hohe seelische Befriedigung, in unsrer Zeit häßlicher Anfeindungen, von nichtjüdischer Seite eine solch vorurteilslose Anerkennung jüdischer

Pflichtenethik, insbesondere hinsichtlich der Erfüllung der Pflichten gegen unsre Nebenmenschen und ihrer Eignung zur Erreichung pädagogischer Volksideale aus solchem Munde zur Kenntnis zu nehmen.

Nach diesen Ausführungen hätten wir Juden von der modernen Moralpädagogik in bezug auf Inhalt und Stoff keine nennenswerte Bereicherung zu erwarten. Dennoch aber scheint es uns nicht ohne Wert, uns mit diesem Zweige der modernen Pädagogik vertraut zu machen, schon um die Methode für die Art der Belehrung in der jüdischen Ethik kennen zu lernen. Insbesondere England kann uns hier einen Weg weisen. In England haben auch die Radikalsten die Unentbehrlichkeit der Bibel und des Religiösen erkannt und den Moralunterricht demgemäß eingerichtet. Sie sehen ein, daß eine Ethik ohne religiöse Verinnerlichung zur Auflösung und willkürlichen Auslegung dieser Ethik führt und leicht den krassen Materialismus und Hedonismus fördert und in sattes Behagen und flaches Wohlleben des Pfahlbürgers ausartet. Es gibt eben noch keine Sittenlehre so allgemeinen Charakters, wie sie die Begründer der Morallehre voraussetzen.

Ist nun aber die Morallehre der Ergänzung der Bibel dringend bedürftig, so kann anderseits der jüdische Religionsunterricht der Methodik des Moralunterrichts nicht ganz entraten. Auch die traditionstreuen Juden könnten von ihm lernen, wie man die Goldbarren des jüdischen Bibel- und Talmudschatzes in Goldkörner für die Pädagogik der Jugend umwandelt. Wenn auch in vielen jüdischen Häusern das lebendige Beispiel viel bewirkt, so ist doch nicht zu leugnen, daß meistens sehr viel zur Weckung des Intellekts, doch sehr wenig zur Weckung und Stärkung des moralischen Sinnes in der Familie getan wird. Der Verstand wird geschärft, Gemüt und Phantasie gehen oft arm aus. Hier erwächst der jüdischen Schule eine hervorragende Aufgabe. Die Schule muß zeigen, welch hohes Ethos sich in fast allen Lebensbildern der Bibel offenbart, sie soll dem Schüler vorgeschrittenen Alters, der seine Bibel stofflich beherrscht, durch Vorführung man-

nigfacher Situationen und Schicksale biblischer Personen zu einer Beurteilung und Deutung eigner Lebenslagen verhelfen. Dafür einige Beispiele: Mabilleau im Cours supérieur seiner Morallehre behandelt die Frage der Stellung der Dienstboten in der Familie und ihre Behandlung im Hause als freie Bürger. Mabilleau gibt eine historische Entwicklung von der Sklaverei bis zur französischen Revolution, die die Menschen gleich- und freigemacht habe und bringt eine Reihe rührsamer Anekdoten von der Pflichttreue der Dienstboten. Um wievieles wirksamer könnte aber diese grautheoretsiche Moralvorschrift innenkräftig gestaltet werden, wenn man an das Verhältnis Abrahams zu Elieser u. a. anknüpfte, überhaupt auf die hochsinnigen jüdischen Vorschriften bezüglich des Verhältnisses von Herrn und Dienern (so den Ausspruch: hackaune eved ivri kaune odaun l'azmau) hinwiese. Man könnte auf die auf viel höherer sittlicher Stufe stehende jüdische Pflicht der Elternliebe, des Fundrechts, der Schonung der Tiere und auf vieles andere zu sprechen kommen. Also zur Bewußtmachung und geistigen Durchdringung bestimmter konkreter Lebensgebiete böte schon die Bibel allein Beispiele und Anknüpfungen die Fülle. Und nun gar erst das Meer des Talmud und unsrer midraschischen und agadischen Literatur und der sich daran knüpfenden Exegeten und die Lebensgeschichten unsrer Großen und Märtyrer! Hier quillt und wimmelt und kribbelt einem ja der Stoff unter den Händen! Hier einmal eine Systematik und Methodik für eine jüdische Jugendlehre zustande zu bringen, wäre ein ungeheures Verdienst, aber eines, das ein ganzes Leben beanspruchte. Man wende uns aber nicht ein: Wir besitzen ja schon eine Unzahl von Andachts- und Moralbüchern ältern und neuesten Datums, wie z. B. die unvergänglichen Moralwerke „Menorath Hamaor" (jetzt auszugsweise in dem deutschen Handbuch von Bamberger sehr gut zugänglich), das von Wohlgemuth edierte „Mesilath Jescharim", oder das zu Unrecht halbvergessene Hausbuch „Zeena Urena" (altvertraut unter dem Namen „Taitsch-Chumesch"). Auch gibt es ja dutzendweise sogenannte „Religionsbücher" von weniger oder gar nicht zweifelhaftem Werte, die auch die Morallehre nicht

unberücksichtigt lassen.[1]) Aber wie weit entfernt ist doch das alles von dem, was wir als Ideal im Auge haben! Gewiß sind S. R. Hirschs Schriften ein gewaltiger Fortschritt in der Linie der Vertiefung und lebendigen Erfassung und Verbindung von Thora- und Talmudlehre mit Leben und lebensgesättigter Praxis. Aber dies sind eben nur Schriften, und dazu noch in schwerem sprachlichen Gewande, außerdem geschrieben mit Außerachtlassung alles pädagogischen und schulmäßigen Gesichtspunkte. Was uns hier vorschwebt, ist der regelrechte Entwurf eines ganzen Lehrgebäudes jüdischer Ethik mit Lehrproben und Lehrgängen, aufgebaut auf Bibel und Talmud, mit Pensen und praktischen Beispielen aus dem Leben unsrer Väter, unsrer Weisen der Mischna und Gemara und späterer Geisteshelden. Zwar besitzen wir schon in Lazarus „Ethik des Judentums" ein standard work, das diesen Stoff in großem Stil wissenschaftlich und systematisch behandelt. Doch nimmt Lazarus wenig Bezug auf schulpädagogische Erziehungsprobleme, auf die es bei der Ausbildung der Jugend zu moralischer Ertüchtigung im aktuellen Leben ankommt.

Im Anschluß an ein solches für die Hand des Lehrers noch zu schaffendes Lehrwerk wäre dringend zu wünschen die Einführung direkten jüdischen Moralunterrichts, der die Entfaltung aller bisher teilweise gebundenen seelischen Kräfte der Phantasie, des Sinnes für Poesie und Aesthetik jüdischer Werke und jüdischer Lebensgestaltung dienen, der die Realistik und Mystik jüdichen Gemütslebens erschließen sollte, der alle die tausendfältigen Beziehungen zwischen der Geistes- und Lebensgeschichte unsrer unsterblichen Großen aufdecken und die Fäden herüberschlagen mußte zu der Gegenwart flutenden Lebens und der die Thauro erst zu einem wirklichen עץ חיים einem Baum der Erkenntnis des goldnen Lebens neugestalten würde. Wirkliche Lebensfragen erfordern gesonderte und begeistert gehobene Lehrstunden. Weniger Intellekt, mehr Gemüt, mehr Lebensbeziehung mehr Herzhaftigkeit und mehr draufgängerischer

[1]) Hier sei aus der Flut der Religionsbücher ein einziges als besonders rühmliche Ausnahme hervorgehoben: Friedländer, Handbook of Religion. Eine deutsche Übersetzung wäre dringend zu wünschen.

Kampfesmut, vor allem aber mehr positives Wissen vom Leben könnte unsrem „Religionsunterricht", der gar so oft bezeichnenderweise mit der so weltfremden Frage: „Was ist Religion?" anfängt, neues Blut und neues Leben zuführen.

Natürlich wäre erste Voraussetzung einer solchen Neugestaltung des Religionsunterrichts eine durchgreifende Umformung der Ausbildung der Religionslehrer an den Lehrerseminarien und rabbinischen Ausbildungsanstalten. Es müßten Kurse, pädagogische Seminarübungen für den religiösen Wissenszweig unsrer Rabbinatskandidaten ganz anders vorgebildet werden. Es geht nicht an, daß wie bisher der Rabbiner wie ein Neuling allen pädagogischen Fragen gegenübersteht und dennoch in seinem Nebenamte an höheren Schulen so nebenbei den Religionsunterricht schlecht und recht erteilt und bei der Behandlung der wichtigsten und schwersten Lebensfragen sich und seine jungen Kandidaten in Verlegenheit setzt. (Uns selbst sind diese uferlosen Religionsstunden und systematischen Religionsgespräche noch von der Gymnasialzeit eine sehr unerquickliche Erinnerung.) Also der jüdische Religionsunterricht muß umkehren und muß aus einem Stiefkinde des Gesamtunterrichts Krone und Vollendung der jüdischen Persönlichkeit und jüdischer Charakterbildung werden.

Rabbi Akiba Eigers Gutachten (1828) über Einrichtung eines Tauchbades (Mikwa).

Mitgeteilt von Bibliothekar Dr. Moritz Stern, Berlin.

Im Anfange des 19. Jahrhunderts bei Neubegründung vieler jüdischer Gemeinden Deutschlands war die Einrichtung eines rituellen Tauchbades (Mikwa) eine Pflicht, die selbstverständlich überall erfüllt wurde. Man benutzte vorhandenes Grundwasser, Regenwasser oder leitete, wo eine Quelle oder ein Fluß war, deren Wasser herbei. Für die Anlegung einer Quell- oder Fluß-Wasserleitung sprachen Gründe der „Gesundheit und Reinlichkeit". Des-

halb nahm auch der Posener Oberrabbiner Akiba Eiger[1]), als er das Rabbinat in Posen übernommen hatte (1815), von der Benutzung der Grundwasser-Mikwa, die dort „seit uralten Zeiten" vorhanden war, Abstand und ließ mit Hilfe der städtischen Wasserleitung, die ihr Wasser aus der Warthe bezog, ein „sehr bequemes" neues Tauchbad mit Zugangs- und Abzugsröhren einrichten. Natürlich mußten bei der Herstellung des Bades die halachischen Vorschriften aufs genaueste beobachtet werden. Rabbi Akiba Eiger hatte Gelegenheit, sie zusammenzustellen, als er im Jahre 1828 vom Oberpräsidium des Großherzogtums Posen um ein Gutachten ersucht wurde.

Die israelitische Gemeinde zu Magdeburg beabsichtigte, eine neue Mikwa anzulegen und dazu das Wasser der Elbe durch direkte Leitung zu benutzen. Es scheint gegen diese Art in Magdeburg Einspruch erhoben worden zu sein.[2]) Die Angelegenheit kam an das Oberpräsidium der Provinz Sachsen, und dieses wünschte autoritativen Aufschluß über die Frage, „ob nach den Aussprüchen des Pentateuchs und des Talmuds das unmittelbar aus der Elbe fließende Wasser die Stelle des gewöhnlichen Grundwassers vertreten könne." In Berlin war 1825 der Vice-Oberlandesrabbiner Meyer Weyl, der für die preußischen Behörden der anerkannte Gutachter gewesen war, gestorben, und so wandte sich das Magdeburger Oberpräsidium über Berlin hinweg nach Posen an denjenigen, der nunmehr in Preußen die höchste talmudische Autorität verkörperte: an Akiba Eiger. Als Vermittler diente das Posener Oberpräsidium.

Das Gutachten, das Eiger am 29. August 1828 erstattete, stellt an der Hand der Quellen die Erfordernisse einer Mikwa zusammen. hebt scharf all' das hervor, was hinsichtlich einer Röhren-Wasserleitung besonders zu beachten ist, und betont zum Schlusse die

---

[1]) Man hat doch wohl den Namen eines Mannes so zu schreiben, wie er sich selber genannt hat oder wie der Name sich in den öffentlichen Urkunden der Behörden findet. Warum wird von diesem Grundsatze bei dem Posener Gaon abgewichen und die Form Eger gebraucht? Er schrieb seinen Namen hebräisch Akiba Gins, deutsch Jakob Moses Eiger. Ebenso schrieb sich sein Sohn stets Salomon Eiger.

[2]) Ludwig Philippson kam erst 1833 als Prediger nach Magdeburg. Rabbinatsverweser war bis dahin M. Salomon.

Wichtigkeit des Tauchbades. Es ist in deuscher Sprache [3]) abgefaßt und hat hierdurch seinen besonderen Wert für alle diejenigen, die aus eigener Erfahrung wissen, wie schwer es ist, solche Dinge in moderner Sprache verständlich auseinander zu setzen.

1836 wandte sich Akiba Eigers Sohn und Nachfolger Salomon Eiger nach Magdeburg und erbat sich eine Abschrift des bei den Akten des Oberpräsidiums liegenden Gutachtens seines Vaters. Der Oberpräsident v. Klewitz gab dem Wunsche Gehör und übersandte am 22. Juni 1836 „an den Ober-Rabbiner Herrn Eiger zu Posen“ die erbetene Abschrift. Als Salomon Eiger später am 30. Juli 1843 Veranlassung hatte, über Notwendigkeit und Einrichtung ritueller Tauchbäder zu berichten, machte er von seinem handschriftlichen Schatze Gebrauch und legte eine neue Abschrift des väterlichen Gutachtens der Posener Kgl. Regierung vor. So hat sich der Text erhalten, den ich benutze und der mit moderner Interpunktion, aber sonst wortgetreu hier folgt. Die Quellen habe ich verglichen und die Fehler, die sich durch die wiederholten Abschriften in den Zitaten eingeschlichen haben, richtig gestellt. Die bald sephardische, bald polnische Wiedergabe der hebräischen Worte wurde beibehalten.

* * *

Gutachten.

Die israelitische Gemeinde zu Magdeburg wünscht, das zu ihren gottesdienstlichen Gebräuchen gehörende Reinigungs-Bad (Mikwo) nachstehender Weise einzurichten.

Die gedachte Synagoge will nemlich in einem hinlänglich geräumigen, trockenen und heitzbaren Zimmer zu ebener Erde ein mit Stufen versehenes und mit Fliesen ausgelegtes Becken anlegen und dasselbe mit Wasser unmittelbar aus den Wasserleitungen versehen, welche von der Elbe aus die Stadt mit Wasser versorgen, und will dieses Bad auch mit einer Abzugsröhre versehen, damit nach jedem Bade die Reinigung des Bassins eintreten und die Erneuerung des Wassers erfolgen könne, wozu ich durch ein Rescript

3) Von hebräischen Gutachten Akiba Eigers über Mikwaot sind mir nur zwei bekannt: 1) nach Berlin an Meyer Weyl gerichtet: Teschubot I nr. 40 2) nach Bautzen: Derusch we-chiddusch II (Warschau 1839), Teschubot Bl. 1.

des hohen Oberpräsidii des Großherzogthums Posen vom 22ten Juli c. aufgefordert worden bin, mein Gutachten darüber zu erstatten:

„ob nach den Aussprüchen des Pentateuchs und des Talmuds das unmittelbar aus der Elbe flieszende Wasser die Stelle des gewöhnlichen Grund-Wassers vertreten könne?"

Mein Gutachten gehet nun dahin:

Nach den mosaischen und jüdischen Religionsgesetzen

3tes Buch Moses Cap. 11 Vers 36

kann das Reinigungs-Bad (Mikwo) sowohl aus Grund-, als auch aus Regen-Wasser bestehen, nur darf es kein geschöpftes Wasser sein; das heiszt nach der näheren Bestimmung des Talmuds, dasz der Zusammenflusz des Wassers in der dazu eingerichteten Vertiefung weder direct durch Menschenhände (Tefisat jede Adam[4]), noch durch oder in einem in religiösen Sinne als Empfangs-Gefäsz erachteten Gegenstand (Keli[5] im bet kibul) erfolgt sein darf, auch darf zum Wasserlaufe kein Gegenstand benutzt werden, der nach den jüdischen Religionsgesetzen als empfänglich für Unreinigkeiten (Mekabel[6] Tummo) erachtet wird.

Mikwaoth Cap. 2, Mischnah 2; Cap. 4 M. 1.

Jore dea Cap. 201 § 3, 6, 36[7]), 48.

Teschuwat Raschbo[8]).

Nicht minder darf auch der bei der Abzugsröhre zur Beschränkung des unwillkührlichen Ablaufens des Wassers angebrachte Apparat, aus einem[9]) als empfänglich für Unreinigkeiten erachteten Gegenstände bestehen, und darf auch kein solcher Gegenstand in dem Bade-Becken zum Auftritt darauf angebracht sein.

Mikwaoth Cap. 5[10]), M. 5. Jore dea Cap. 201 § 50.

Anmerkung: Zur Abkürzung werde ich bei meiner weiteren Auslassung bei Erwähnung des zum Reinigungsbade erforderlichen ungeschöpften und von keinem für Unreinigkeiten empfänglichen

4) Hds. Tfinssat jde Adam.
5) Hds. hier und weiter: Kli.
6) Hds. Mkabal.
7) Hds. 46.
8) Hds. Tschuvat Rasbo. Gemeint ist Resp. Teil 3 nr. 328, citiert von Joseph Karo zum Tur Jore dea Cap. 201.
9) Hds. keinem.
10) Hds. 4.

Gegenstande berührten Grund- oder Regenwassers mich nur kurz gefaszt der Worte „Mikwo-Wasser" bedienen.

Röhren, die zur Wasserleitung gebraucht werden, gleichviel ob sie aus Holz oder aus Metall bestehen, werden in religiösem Sinne nur sodann als Empfangsgefäsz (Keli im bet Kibul) erachtet, wenn in der inneren Unterfläche derselben eine Vertiefung angebracht worden, woselbst sich etwas Wasser sammeln könnte. Hinsichtlich ihrer Empfänglichkeit für Unreinigkeiten (Mekabel[11] Tummo) aber sind Holz- ohne innere Vertiefung von dergleichen Metallröhren wesentlich verschieden. Erstere werden unbedingt für unempfänglich für Unreinigkeiten erachtet, letztere hingegen nur dann, wenn sie ursprünglich lediglich zu dem Zwecke zur engeren Verbindung mit der Erde und Führung des Wassers nach der zum Bade eingerichteten Vertiefung angefertigt und mit der Erde auch wirklich eng verbunden worden sind; das heiszt, dasz die Röhren nicht nur in die Erde eingelegt, sondern, dasz an ihrer äuszeren Unterfläche lange Stifte angebracht, die in die Erde gesenkt oder auf andere Weise mit der Erde eng verbunden werden. Mit dem zur Hemmung des Zu- oder Ablaufens des Wassers anzubringenden Verschlusse hat es dieselbe Bewandnisz.

Talmud Sewachim fol. 25. Keilim Cap. 11, M. 2.
Meimon., Keilim Cap. 9 § 1.
Jore dea Cap. 201 § 48.

Hinsichtlich des Bade-Beckens, so wird dasselbe, wenn es nur aus einem in einer Vertiefung ausgemauerten, mit Fliesen belegten Raume bestehet, nicht als Gefäsz (Keli) betrachtet, ist auch so wie dessen Stufen, wenn sie aus Steinen bestehen, für Unreinigkeiten nicht empfänglich, dagegen ist oben jedes 6 Zoll breite, zum Auftritte darauf eingerichtete Brett als empfänglich für Unreinigkeiten (Mekabel Tummo) zu erachten.

Jore dea Cap. 198 § 31.

Nach den mosaischen Gesetzen

3tes Buch Moses Cap. 15 Vers 16

musz ferner die sich unmittelbar nach ihrer Reinigungs-Periode badende Frau bis über die Scheitelhaare in Mikwo-Wasser ein-

[11]) Hds. hier und weiter: Mkabel.

tauchen, und hieraus stellt der Talmud das Maasz des zum Reinigungsbade erforderlichen Mikwo-Wassers als so viel, dasz ein Mensch sich völlig damit bedecken kann, auf 24½ Zoll Länge, eben so viel Breite und 73½ Zoll Tiefe oder überhaupt auf 44118⅜ Kubik-Zoll fest.

Jaumo fol. 31. Chagigo fol. 11.
Meimon., Mikwaoth Cap. 4 § 1[12]).
Jore dea Cap. 201 § 1.

Die Höhe des Wasserstandes im Bade-Becken-Mikwo zur Bewirkung der vollkommenen Eintauchung über die Scheitelhaare ist nicht im Allgemeinen, sondern für eine jede badende Person besonders auf zwölf Zoll über ihre Nabelgrube festgesetzt. Zur Erlangung dieser Höhe bei einem weiten Umfange des Badebeckens, welches in seinem Maasze nicht beschränkt ist, bedarf es jedoch nicht nur ausschließlich „Mikwo-Wasser". Es kann vielmehr, wenn zuvor das Maaß 44118⅜ Kubik-Zoll von dem sogenannten „Mikwo-Wasser" bereits gesammelt worden, der Mehrwasser-Bedarf durch geschöpftes Wasser ergänzt werden, dagegen macht aber das etwaige Einlassen von geschöpftem Wasser im Bade-Becken, bevor das erforderliche Maasz des „Mikwo-Wassers" erlangt worden ist, dieses Badewasser zum religiösen Zweck gänzlich unbrauchbar, und wird alsdann alles vorhandene für geschöpftes Wasser angesehen.

Mikwaoth Cap. 2, M. 4.
Meimon., Mikwaoth Cap. 4 [13]).
Teschuwat Raschbo [14]).
Jore dea Cap. 198 § 36. 201 [15]) § 15, 40.

Ferner bestimmt der Talmud, dasz eine solche Bade-Einrichtung, bei welcher das Einlaufen des Wassers im Bade-Becken nicht fortwährend, sondern nach Willkühr erfolgt, zum religiösen Zwecke nur dann benutzt werden kann, wenn zugleich die Einrichtung getroffen worden, dasz die Abzugsröhren während des Badens so fest

[12]) Hds. Meimon. Cap. 4 § 5. Heute ist die Schreibung Maimon. Maimonides gebräuchlich.
[13]) Hds. Meimon Cap. 7.
[14]) Hds. Tschuvat Rasbo. Es handelt sich um das schon früher als Beleg genannte Responsum.
[15]) Hds. 210.

verschlossen werden, dasz nicht das mindeste Wasser ablaufen kann, jeder etwaige[16]) Ablauf des Wassers während des Badens aber ziehet die Unwirksamkeit desselben nach sich:

Mikwaoth Cap. 1, M. 7.

Meimon., Mikwaoth [17]) Cap. 9 § 9, 13.

Jore dea Cap. 201 § 2, 50.

Aus dem Vorangeschickten folgt nun, dasz die von der Israelitischen Gemeinde zu Magdeburg gewünschte, neue Bade-Einrichtung nach den mosaischen Gesetzen nur sodann benutzt werden kann, wenn dabei nachstehende aus vorstehenden Erläuterungen entspringende Erfordernisse genau beobachtet werden, nemlich:

1. wenn die zur Leitung des Wassers aus der Elbe bis zum Bade-Becken anzubringende, in die Erde zu legende, mit derselben jedoch nicht innigst verbundene Röhren nicht aus Metall, sondern aus Holz bestehen;
2. wenn in der inneren Unterfläche dieser Röhren keine Vertiefung angebracht, woselbst sich etwas Wasser sammeln könnte, und das Wasser bei seinem Laufe von der Elbe bis zum Bade-Becken irgend ein Gefäsz passiert[18]), woselbst etwas Wasser einlaufen könnte;
3. wenn zur willkührlichen Beschränkung des Zu- oder Ablaufs des Wassers nur hölzerne Zapfen angebracht oder, wenn hierzu Metall-Hähne gebraucht werden, letztere ursprünglich zu diesem Zwecke und zur engeren Verbindung mit der Erde angefertigt und befestigt werden; das heiszt, wenn der Hahn mit einem langen Stift versehen und letzterer in die Erde versenkt wird oder die im Bade-Kessel zum Ein- und Ablaufen befindlichen Röhren mit einem in der Unterfläche des Beckens in die Erde eingegrabenen Pfahl verbunden und in letzterm in gleicher Richtung mit der Röhres-Oeffnung gebohrt wird, so dasz das Wasser durch diesen Pfahl flieszt, und der Metall-Hahn sodann an diesem Pfahl befestigt und also auf diese Weise mit der Erde eng verbunden wird;
4. wenn die Befestigung des Hahns nicht wie gewöhnlich durch Einsenken in den Lauf erfolgt, sondern der Hahn so einge-

[16]) Hds. etwanige.
[17]) In Hds. fehlt Mikwaoth.
[18]) Ergänze die Negation.

richtet werde, dasz er auf der Bedeckung des Rohres oder des Pfahls angenagelt oder angeschraubt und auf diese Weise auf demselben befestigt wird;

5. wenn in dem Bade-Becken kein Gefäsz zum Wasser-Behälter angebracht, dasselbe blos ausgemauert und mit Fliesen belegt wird und die zum Bade-Becken führende Stufen, insoweit sie im Wasser liegen, aus Steinen bestehen;
6. wenn in diesem Bade-Becken kein warmes oder anderes geschöpftes Wasser eingelassen wird, bevor nicht zuvörderst die Ueberzeugung erlangt ist, dasz von dem durch die Wasserleitung einfliezenden Elbwasser das vorerwähnte Maasz von 44 118⅜ Kubik-Zoll gewonnen worden;
7. wenn das Bade-Becken sodann nach erfolgtem Einlaufe des Elbwassers in vorgedachter Quantität mit so viel Wasser, gleichviel von welcher Art, gefüllt worden[19]), dasz es der Badenden mit zwölf Zoll über ihre Nabelgrube steigen kann, und endlich
8. wenn das Abzugsrohr während des Badens so eng verschlossen bleibt, dasz während dieser Zeit im Mindesten kein Wasser ablaufen kann.

Die Zweckmäszigkeit der Einrichtung eines Bades mit Zu- und Ablaufröhren hinsichtlich der Gesundheit und Reinlichkeit ist nicht zu verkennen, und aus diesem Grunde ist auch durch meine Mitwirkung das bei der hiesigen Synagoge seit uralten Zeiten in einem tiefen Keller aus Grundwasser bestandene Reinigungs-Bad in ein aus der hiesigen, aus Holzröhren bestehenden Wasserleitung gezogenes, mit Abzugsröhren versehenes Bad sehr bequem eingerichtet worden; nur macht jede Abweichung von den hier verzeichneten Erfordernissen das Bad zum religiösen Zweck unbrauchbar, und finde ich mich auch zugleich veranlaszt, über die Wichtigkeit wegen der strengsten Beobachtung dieser Erfordernisse noch Nachstehendes besonders zu bemerken:

Das Baden der Ehefrau unmittelbar nach ihrer Reinigungs-Periode in einem nach religiösen Sinne erachteten Bade, ist wesentlich mosaisches Gesetz.

19) Hds. werden.

Die eheliche Pflicht darf zufolge dieser Vorschrift nach der Reinigungs-Periode unter keinen Umständen geleistet werden, wenn die Ehefrau sich nicht zuvor in einem solchen Bade bis über die Scheitelhaare eingetaucht hat, und ziehet die Uebertretung dieses Gesetzes die göttliche Strafe des Ausrottens (Karet[20]) nach sich, auch hat es sogar einen wesentlichen Einfluß auf die politischen Verhältnisse eines aus dergleichen gesetzwidrigen Umarmung erzeugten Kindes, welchem sodann die verächtliche Benennung (Ben Hanida) beigelegt wird.

Nicht minder berechtigt es auch den Ehemann auf Scheidung von seiner Ehefrau anzutragen, wenn sie sich eines solchen Bades nach ihrer Reinigungs-Periode nicht bedienen will oder ihn hintergeht und, ohne sich des Bades bedient zu haben, mit ihm fleischlich vermischt. Der Ehemann kann ihr sodann sogar die Illata[21]) vorenthalten, und jede Abweichung oder Auszerachtlassung der vorgezeichneten Erfordernisse des Bades ist dann so zu betrachten, als wenn die von Religionswegen angeordnete Eintauchung gar nicht erfolgt wäre.

Schlieszlich bemerke ich auch, dasz nach den jüdischen Ritual-Gesetzen:

Keneset hagedola[22]), Choschen Hamischpoth Cap. 163.

Mahari[23]) Minz Cap. 7.

Maharim[24]) Minz Cap. 67.

bei einer jeden Synagoge eine Bade-Anstalt (Mikwo) auf gemeinsame Kosten angelegt werden musz, zu deren Einrichtung sogar die Mehrzahl der Gemeinde selbst durch die Minderzahl angehalten werden kann, und kann sich niemand der jüdischen Hausväter von Beitragung zu den Kosten, auch wenn er Wittwer wäre oder weder er noch seine Frau selbst Alters halber sich solches nicht bedienen dürfte, ausschlieszen.

Posen, den 29ten August 1828.

Der Ober-Rabbiner
(gez.) Jakob Moses Eiger.

---

20) Hds. Korta

21) Die eingebrachte Mitgift.

22) Hds. Knesed Hachdola.

23) Resp. Juda Minz.

24) Resp. Moses Minz.

Aus dem Leben der Schule.

Von Dr. I. Heinemann in Breslau.

IV. Der deutsche Unterricht an der jüdischen höheren Lehranstalt.

Vor kurzem fand in Breslau eine stark besuchte Versammlung statt, in welcher „die jüdische Schule“ zur Erörterung stand. Der Referent wußte mit Geschick zu zeigen, daß an einer jüdischen Bildungsanstalt alle Eltern ein Interesse haben, denen die Erhaltung des Judentums Herzenssache ist, nicht zum mindestens gerade diejenigen, deren Kinder im Elternhaus das Judentum nicht in der Anschaulichkeit seiner gesetzlich vorgeschriebenen Formen vor sich sehen. Die Diskussionsredner stellten sich ohne Unterschied der religiösen Anschauungen fast sämtlich auf den Standpunkt des Redners. Nur das Bedenken wurde laut, ob eine jüdische Anstalt auch als „deutsche Schule“ in dem Sinne werde gelten dürfen, daß sie den Ewigkeitswert der deutschen Kultur ihren Schülern voll erschließe, ihnen also nicht nur dasselbe Maß profanen Wissens beibringe, wie die Schwesteranstalten (dafür sorgt ja auch schon der staatliche Schulrat), sondern sie auch in gleichem Maße mit Begeisterung für die unvergänglichen Werte der deutschen Literatur erfüllen werde: ist nicht vielleicht ein Lehrer, den weder Glaubens- noch Stammesunterschied von Goethe und Schiller trennt, berufener zu ihrem Interpreten und zum Vermittler ihrer Größe als der Jude?

Ich möchte dieser Frage nicht den Hinweis auf die Verdienste entgegenhalten, die sich Juden, wie Lewes, Ludwig Geiger, Bielschowsky und Gundolf um die Darlegung des Wertes der deutschen Literatur erworben haben. Auch Männer, die ungleich fester als die genannten in ihrem Judentum wurzeln, haben Deutschlands Klassiker schätzen gelernt und gelehrt, manchmal besser noch, als deren eigene Stammesgenossen: im Jahre 1859 hat die christliche Geistlichkeit es vielfach abgelehnt, den Ketzer Schiller zu feiern; aber der Rabbiner und Schuldirektor Samson Raphael Hirsch huldigte in einer seiner schönsten Reden vom Standpunkte seiner jüdischen Lebensanschauung aus dem Genius des großen Volkserziehers. Daß eine Betrachtung, wie die seine

echte Begeisterung zu erzeugen vermag, ist nicht zu bezweifeln; wohl aber muß die Gegenfrage gestellt werden, ob die Art, mit welcher unsere Klassiker nur zu häufig in den allgemeinen Anstalten dargestellt werden, geeignet ist, unsere Kinder für sie zu erwärmen.

Deutschlands Klassiker haben als Menschen für Menschen geschrieben, nicht als Deutsche für Deutsche, noch als Christen für Christen. Die Stimme der Menschlichkeit hört nach ihnen „jeder, geboren unter jedem Himmel". Bald tritt eine griechische Heroine, bald ein Jude, bald in Schillers Feder eine Katholikin als Muster reiner Frömmigkeit auf: denn „unsere Ergebenheit in Gott ist von unserem Wähnen über Gott so ganz und garnicht abhängig".

Nun gibt es gewiß vorurteilsfreie nichtjüdische Lehrer, die im Geiste dieser Humanität unterrichten und jede Herabsetzung fremden Glaubens und Stammestums vermeiden. Aber gerade solche Männer haben literarisch und in persönlicher Aussprache darüber geklagt, wie sehr sie unter ihren Amtsgenossen allein stehen. Der größte Teil unserer Oberlehrer stellt sich vielmehr auf den Standpunkt, daß wahre Humanität nur auf dem Boden des Christentums möglich sei. Das Christentum -- man hat es von Harnack gelernt! — ist nicht eine, sondern die Religion.[1]) Folglich ist die Lebensanschauung der Klassiker in der Tat eine Frucht des Christentums. Lessing tat unrecht, einen Juden „aus dem Schatz christlicher Bildung zu erschaffen", ihn gleichsam mit den fremden Federn christlicher Humanität zu schmücken. Goethes Iphigenie schöpft — man gibt den Nachweis Schülern, auch jüdischen Schülern als Aufsatzthema! — aus der Quelle christlicher Ethik. Nicht als Menschen für Menschen, sondern als Christen für Christen sollen die Klasiker geschrieben haben, bewußt oder unbewußt.[2])

---

1) Wieviel Unwissenheit hier mitwirkt ist bekannt. Ein Frankfurter Professor mußte durch einen Primaner darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Gebot der Nächstenliebe in der Tora steht. Und Konitzer Oberlehrer haben seinerzeit an das Blutmärchen geglaubt.

2) Inwieweit das Urteil unserer Klassiker selbst über das Judentum teis durch die Evangelien, teils durch den Schluß von der traurigen Erscheinung des Ghettojuden auf seine Religion und sein Volkstum getrübt war, braucht hier nicht gefragt zu werden. Auf die unterrichtliche Behandlung solcher

In diese Wunde des konfessionellen Vorurteils träufeln nun aber Männer, wie der in Oberlehrerkreisen so gern gelesene H. St. Chamberlain in seinem zweifellos geistvollen, aber von engherzigster Voreingenommenheit erfüllten Goethewerk das furchtbare Gift des Rassendünkels, dem nur der Germane als der Vollmensch erscheint; und der Ingrimm ihrer Gesinnungsgenossen, durch die Wut über die „sozialistisch-semitische" Revolution mächtig entfacht, benutzt die Werke unserer Klassiker, um von eben jener Humanität, die sie gepredigt, hinwegzuführen zu dem beschränkten Glauben, nur der Christ, nur der Germane dürfe sich deutscher Kultur freuen, Deutschlands Geisteshelden aus vollem Herzen zustimmen.

Solche Anschauungen bleiben selten ohne Eindruck, mögen sie mit rücksichtsloser Wucht hervorbrechen, oder, gebändigt durch Taktgefühl und äußere Rücksichten, sich nur mit verhaltenem Ingrimm geltend machen. Wohl gibt es Schüler, die im eigenen Haus oder bei einer nahestehenden Persönlichkeit eine lebendige Synthese jüdischer und Goethescher Humanität vor sich sehen, die besser als jeder Unterricht das Vorurteil Lügen straft. Aber der größte Teil der jungen Leute wird dazu neigen, dem Lehrer zuzustimmen, der sie vor die Alternative zwischen jüdischer und deutscher Kultur stellt; die Jugend neigt ja wohl überhaupt eher zum scharfen Entweder — Oder, als zum versöhnlichen Sowohl — Als auch. So sehen wir denn manche unserer Primaner und Studenten, die fest in ihrem Judentum wurzeln, der deutschen Kultur den Rücken kehren, sich in ein Gefühl völligen Fremdseins, womöglich eines „großen Hassens" hineinreden, (das man dann mit den Waffen eben dieser deutschen Kultur zu verfechten sucht); der weitaus größere Teil folgt dem Werturteil des Lehrers einen Schritt weiter und sagt sich vom Judentum los, um Goethe und Schiller folgen zu können. Und diese Loslösung ist nicht immer eine bloß innerliche, wie sie leider bei Tausenden unserer — sagen wir Glaubens- oder Unglaubensgenossen? — stattgefunden hat.

Irrtümer kommen wir zurück. Keiner von ihnen würde aber das christliche oder gar die germanische Abstammung als Grundlage für das volle Verständnis seiner Werke gefordert haben.

Ein Frankfurter Pfarrer erklärte mir, es seien schon viele Juden zu ihm gekommen, um sich aus Ueberzeugung taufen zu lassen. Auf meine Frage, aus welcher Ueberzeugung, lautete die Antwort, aus der Ueberzeugung, daß sie nur als Christen an der deutschen Kultur vollen Anteil nehmen könnten; ich werde doch wohl nicht leugnen, daß Goethe Christ gewesen sei.

Das leugnete ich nun freilich ganz entschieden. Nicht als Christen, sondern als Heiden hat sich Goethe bezeichnet, manchmal sogar mit verletzender Schärfe. Was ihm widerstrebte, war das Dogmatische und Asketische am Christentum, keineswegs aber der Grundstock sittlich religiöser Lebensanschauung, den die Tochterreligion von der Mutter übernommen hat. Vielmehr hat sich Goethe dem Einfluß dieser gemeinbiblischen Anschauungen willig und dankbar ergeben; sein Wort, daß er seine sittliche Bildung der Bibel verdanke, ist daher voll berechtigt, berechtigter sogar, als er selbst nach dem damaligen Stande der Forschungen über Griechentum und Judentum wissen konnte. Dem Humanitätsideal der Griechen fehlt auch in der edelsten Ausprägung, die es in ganz wenigen seiner Besten gewonnen hat, der Glaube an den endlichen Sieg des Guten, der jeden Einzelnen zum hoffnungsfreudigen Mitstreiter für die messianische Zukunft der Menschheit macht. Die Zuversicht, daß „der Tag dem Edeln endlich komme", ist nicht heidnisch, sondern prophetisch und hat den Glauben an einen gerechten und gütigen Lenker des Menschheitsgeschehens zur notwendigen Voraussetzung. Diese Zuversicht hat sich auch das Christentum — wenn auch nicht von Haus aus — zu eigen gemacht; wir Juden, ihre ersten Bekenner, sind heute nicht mehr ihre einzigen, und wir freuen uns jeden Mitbekenners. Nicht obwohl wir Juden sind, sondern weil wir es sind, grüßen wir das herrliche Gewebe aus dem Morgenduft der Phantasie und dem Sonnenstrahl prophetischer Wahrheit, das Deutschlands Dichter jedem dargeboten haben, „dem des Lebens Quelle durch den Busen rein und ungehindert fließt".

Unsere Betrachtung[3]) wird sich ohne jede Engherzigkeit auf

[3]) Es versteht sich von selbst, daß die Erklärung unserer Kunstwerke in allererster Linie auf die Erschließung ihres ästhetischen Wertes ausgehen wird, von der in diesem Zusammenhang natürlich nicht die Rede zu sein braucht.

den Standpunkt der Dichter selbst stellen. Sie wird zeigen, daß Lessing keineswegs den Tadel verdient, einem Juden eine Gesinnung zugeschrieben zu haben, deren er nicht fähig ist; vielmehr wird der Lehrer nachweisen, daß Lessing die Fabel von den drei Ringen, die er unmittelbar dem Werke eines frivolen Italieners entnahm, in letzter Linie, ohne es zu wissen, einem spanischen Juden verdankt.[4]) Er wird aber auch zeigen, daß die Weiterbildung der Fabel durch Lessing durchaus im biblischen Sinne erfolgte; die Eigenschaft des Ringes, mit der ihn erst der deutsche Dichter ausstattete, „vor Gott und Menschen angenehm zu machen", stammt aus den Sprüchen Salomos 3,4 und ist aus diesen in unser tägliches Tischgebet übergegangen; die Bedingung, an die Lessing die Wirksamkeit der Steine knüpft, daß nämlich der Ring „in dieser Zuversicht getragen" werde und der Besitzer seiner Kraft „mit Sanftmut, mit Liebe und Verträglichkeit entgegenkomme", entspricht der jüdischen Ueberzeugung, daß die Thora „kein Erbe ist", dessen wir uns in trägem Besitze freuen dürfen, sondern von uns immer wieder erworben werden muß durch eigene Tat. Denn nur menschliches Handeln kann uns erlösen, nicht — das Leiden eines Halbgottes. Es ist „Stolz" und nichts als Stolz, wenn der Mensch, dieser „Topf von Eisen, von einer silbernen Zange aus der Glut gehoben sein will, um selbst ein Topf von Silber sich zu dünken".

Den gleichen Gedanken, daß nicht ein Gottessohn, sondern nur ein Mensch den Menschen erlösen kann, führt „Iphigenie" durch. Schwerste Schuld befleckt ihr Geschlecht. Der Wahnsinn ungebändigter Kraftmenschen aus früheren Generationen lebt noch in Elektra fort; durch sie ist Orest zum Mörder seiner „doch verehrten" Mutter geworden nud dumpfer Verzweiflung an allem Göttlichen und Menschlichen verfallen. Aber in den Armen der reinen Schwester gesundet erst er, dann auch — in der geplanten Fortsetzung des Stückes — Elektra. Man könnte wohl von einem Heilsplan der Götter in der Ausdrucksweise der christlichen Dogmatik sprechen, die Iphigenie im Tempel rein verwahrt, Orest nach Tauris gesandt und des Königs Herz den Geschwistern zu-

4) Näheres in meinem Aufsatz: „Die Beurteilung des Judentums in Lessings Nathan", Jeschurun I 291 ff.

gewendet haben; dann wäre Iphigenie, die „Heilige", wie ihr Bruder sie nennt, der Heiland ihres Geschlechtes. Aber wie ganz anders als in der christlichen Dogmatik vollzieht sich die Heilung! Kein überidisches Wesen vollbringt sie durch sein Leiden, sondern ein guter Mensch durch die Berührung seiner Persönlichkeit: alle menschlichen Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit.

Und aus welcher Quelle stammt Iphigeniens Menschlichkeit? „Laß mich mit reinem Herzen, reiner Hand, hinübergehn und unser Haus entsühnen", bittet die Heldin (V 4). Denn es war seit jeher ihre Hoffnung, „mit reiner Hand und reinem Herzen die schwerbefleckte Wohnung zu entsühnen" (IV 5). Das Psalmwort (24,4), daß nur, wer reiner Hand und reinen Herzens ist, den Berg Gottes betreten darf, zitiert der bibelkundige Dichter natürlich mit vollem Bewußtsein. Denn die Menschlichkeit seiner Heldin ruht völlig auf der Frömmigkeit der Psalmen. Seine Götter entlehnen die Form ihrer Erscheinung von den hellenischen: in Wahrheit wirkt durch die Namen Diana, Apollo, Zeus ein völlig einheitlicher Wille, und zwar zum Besten der Menschen, nie zum Bösen; der mißversteht die Himmlischen, der sie blutgierig wähnet; nicht Apollo stiftet zum Muttermord an, wie in der griechischen Sage, sondern ein unseliges Menschenkind. Zum Glauben an diese gütige Gottheit, die unter der Maske der homerischen Götter wirkt,[5]) kämpft sich Iphigenie durch im Widerstand gegen ein ihr früher entgegengetretenes Bild der „Uebermächtigen", die „die Herrschaft halten in ewigen Händen und sie brauchen können, wie's ihnen gefällt". In den furchtbaren Seelenkämpfen der beiden letzten Aufzüge erringt sie den entscheidenden Sieg, wendet sie sich endgültig von den Titanengöttern (wie wir in Goethes Sinn sagen dürfen.[6]) die „das Menschengeschlecht fürchte" zu den Gottheiten, die da „lie-

---

[5]) Umgekehrt ist die „preußische Religion" des Militarismus, von der Treitschke spricht (vergl. meine Schrift über den Völkerbund S. 10), reines Heidentum in christlichem Gewand.

[6]) Mit Rücksicht auf die für das Verständnis des Stückes äußerst wichtigen Worte Goethes über die Titanen als Folie Polytheismus, Dichtung und Wahrheit III 15. Die Stelle zeigt, daß auch Tantalus, mithin auch Iphigenie selbst, aus dem Geschlecht der Titanen stammt, wie es das Stück selbst (I 3,328) voraussetzt: der Glaube an die Machtgötter liegt ihr also im Blut, wird aber niedergerungen durch den allgemein-menschlichen Glauben an die Götter der Güte.

ben der Menschen weitverbreitete, gute Geschlechter" und Liebe von ihnen fordern, wendet sie sich von heidnischem Wahn zur Religion der Bibel. Und dadurch, daß sie in sich die geschichtliche Wendung der Menschheit von der Barbarei zur Religion der Sittlichkeit vollzieht, kann sie zur Erlöserin ihres Geschlechtes werden.

Solche Gedankengänge werden unseren Schülern vollkommen deutlich durch die Heranziehung des Gegensatzes zwischen biblischer und heidnischer Frömmigkeit, welche ihnen aus der Homerlektüre und der Besprechung der alten Germanen geläufig ist. Nun wird es ihnen anschaulich: auf jener weltgeschichtlichen Wendung, die das Judentum herbeigeführt hat, beruht die Humanität unserer Klassiker. Ueber das Judentum führen ihre Ideale nicht hinaus; eben deshalb kann und soll der einzelne Jude — als Jude, nicht nur als Mensch — so gern von ihnen lernen, wie seine Väter seit den Tagen der Bibel[7] sich an nichtjüdischer Weisheit gefreut haben. Indem z. B. Lessing die „Schwärmer seines Pöbels" an den Pranger stellt, hat er den Bekennern aller Religionen einen ernsten Wink erteilt. Wohl sind wir Juden stolz darauf, daß nie ein Anhänger unseres Glaubens denjenigen einer anderen Religion seines Bekenntnisses wegen verfolgt hat; aber auch für manche jüdische Leser Lessings lohnt es sich, von ihm zu lernen, wie verwegen und lächerlich zugleich es ist, wenn die Patriarchen einer Religion, die selbst auf die Duldung eines Saladin angewiesen ist, geschützt werden wollen in ihrem allerheiligsten Recht — Scheiterhaufen zu bauen! — Nach ganz anderer Richtung kann uns Herder anregen. Neigt Lessing dazu, die Unterschiede von Volk und Volk, den Einfluß nationaler und auch religiöser Besonderheit zu verkennen (gerade im Nathan treten solche Unterschiede noch verhältnismäßig deutlich hervor), so liegt Herders Größe eben in der Aufdeckung solcher Bindungen des Individuums, in der Klarlegung der Abhängigkeit des Einzelnen vom Gemeinschaftsleben und den es bestimmenden geographischen und geschichtlichen Bedingungen. Gerade uns als Juden gibt dieser besonders einflußreiche Verfechter des Nationalismus (als Prinzip

[7]) Schon die Bibel rühmt die Weisheit heidnischer Männer I Kön. 5,10; Jes. 19,11 und Jer. 49,7 und zitiert ihre Aussprüche; Sprüche Salomos 30,1 und 31,1.

der Geschichtserklärung) gewiß zu denken; aber er zeigt uns auch, daß das Prinzip nicht übertrieben werden darf, sowohl durch sein Eintreten für die Forderung der Humanität, als vor allem dadurch, daß dieser Germane einer der begeistertsten und verständnisvollsten Künder der Schönheit der Bibel und ihrer Sprache gewesen ist. Natürlich werden wir auch über die Grenzen ästhetischer Bibelbetrachtung zu unseren Schülern zu sprechen und ihnen klarzumachen haben, daß niemand höher steht, als der schlichte, von allen Theorien unberührte Bibelleser, dem die Psalmen zur Schwinge seiner Andacht und zur Quelle seiner Erhebung in Freud und Leid geworden sind; aber allerdings höher als der trockene Philologe oder der mystische Gesundbeter steht uns der feinfühlige Nachempfinder natürlicher Schönheit, der die Innigkeit des religiösen Gefühls und den Liebreiz der dichterischen Form der Psalmen mitzufühlen und zu verkünden verstanden hat.

Am meisten aber kann uns vielleicht die Romantik lehren. Im Gegensatz zum Klassizismus schätzt sie das Gefühlsmäßige, Ahnungsvolle, Wunderbare (insofern ist die „Jungfrau von Orleans" eine romantische Tragödie), ehrt sie die naiv-religiöse Demut und die liebende Hingebung an geschichtlich Gegebenes, wertet sie mehr noch als die abstrakten Grundgedanken der Religionen die bunte Fülle künstlerischer Formen,[8]) die symbolische Sprache des Ritus. So hat Chateaubriand den „Geist des Christentums" in den Formen der katholischen Kirche aufgewiesen; und schon vorher hatte Schiller in seinem Mortimer gezeigt, daß auf künstlerisch begabte Naturen die Schönheit kirchlicher Formen anziehend, kahle Verständigkeit abstoßend wirken kann. Vor einseitiger Teilnahme für die Romantik sind wir Juden gewiß geschützt; ihre wissenschaftsfeindliche Tendenz kann schwerlich auf uns Einfluß üben, und wir suchen den Sinn religiöser Formen nicht in ihrer künstlerischen Pracht, sondern in ihrer schlichten Bedeutsamkeit. Aber die Wirksamkeit der Formen als solche, der unmittelbar an die Sinne sich drängenden Symbole hilft uns die Romantik aller-

[8]) Wir weisen natürlich darauf hin, daß die Romantik überhaupt die künstlerische Bedeutung des Farbigen erst erkannt, das Auge gleichsam ans Farbensehen gewöhnt hat. Die herrlichen Naturschilderungen des Werther dagegen verwenden bekanntlich Farbengegensätze überhaupt noch nicht.

dings begreifen; manche Schilderungen Heines, auf die wir noch eingehen werden, lassen trotz aller Ironie erkennen, welche Reize auch das Judentum dem romantisch geschulten Blicke zu bieten vermag.[9])

Die Bereitschaft, von großen Dichtern zu lernen, bedeutet natürlich noch keine Kritiklosigkeit. Die Darstellung der Ansichten Goethes über Frauen und Ehe fordert z. B. von jedem Lehrer sittlichen Ernst und feinsten Takt, wenn nicht unsere Schüler entweder einer — Goethe selbst meilenfern liegenden — Frivolität oder philiströser Verständnislosigkeit verfallen sollen. Für den jüdischen Lehrer kommt die besonders schwierige Aufgabe hinzu, zu unfreundlichen Aeußerungen der Klassiker über Juden oder Judentum Stellung zu nehmen. Eine kurze Besprechung der Schillerschen „Sendung Mosis“ ist freilich sehr lehrreich und einfach: Altägypten, das eben neuentdeckte, war in der Zeit der „Zauberflöte“ das Modeland der Humanität, wie neuerdings Babel, und man versuchte damals wie heute mit Hilfe angeblicher Funde den „Nimbus des auserwählten Volkes“, wie vor ein paar Jahren eine sehr bekannte Persönlichkeit sagte, etwas zu verringern. Wie wir uns mit Lessings Kritik am jüdischen „Stolz“ auseinanderzusetzen haben, versuchte ich Jeschurun I 291 ff. zu zeigen. Einen Blick möchte ich noch auf das furchtbarste Bild werfen, das wohl je die Hand eines echten Dichters von einem Juden entworfen hat: das des S h y l o c k in Shakespeares „Kaufmann von Venedig“. Je schwieriger und wichtiger hier die Aufgabe einer unser jüdisches Empfinden befriedigenden Stellungnahme erscheint, um so lieber ist es mir, einem Verklärten das Wort überlassen zu dürfen: meinem seligen Vater, der in einem 1886 gedruckten Vortrag über

---

[9]) Auch das Bestreben, die Etymologie systematisch für die Erkenntnis des Lehrinhalts des Judentums zu verwerten, ist (im Gegensatz zu gelegentlichem Eingehen auf die Wortableitung in der Bibel und im Talmud) nicht von Hause aus jüdisch, sondern im Altertum, bei Philo, unter stoischem Einfluß erwachsen, in der Neuzeit unter dem der Romantik. Ableitungen wie diejenigen der Romantiker, die l e f o y e r mit l a f o i zusammenbringen, weil der häusliche Herd vom Glanben her seine Wärme erhalte, oder die D e u t s c h e n als das Volk der D e u t e n d e n hinstellen, sind genau von derselben Art, wie gewisse Ableitungen hebräischer Wörter, die ich ganz gern auf der Kanzel höre, solange Redner und Hörer sie nicht wissenschaftlich für richtiger halten, als die beiden oben genannten es sind.

Shylock und Nathan (Kommissionsverlag Kauffmann) zunächst nachweist, daß Shakespeare jüdisches Volksleben nie vor Augen gesehen hat, und nun fortfährt:

„Der große Brite legte sich die Frage vor: Wie muß sich der Charakter eines Volkes gestalten, das die Schicksale erleidet, welche über das jüdische Volk dahingegangen, eines Volkes, gegen das unausgesetzt fast das Schwert der blutigen Verfolgung geschwungen wurde, eines Volkes, das ausgeschlossen war von den Hallen der Wissenschaft, dem die Welt all das geraubt hatte, was dem Menschen das Leben lebenswürdig macht, und dem nichts weiter geblieben war, als jenes einzige, traurige Privileg des Wuchers, ja, das durch die Gesetzgebung zu diesem Wucher fast noch mit Gewalt getrieben wurde? Mußte nicht diesem Volk, so sagte sich Shakespeare, die Religion erstarren zu engherzigem Fanatismus? Mußte nicht selbst das Familienleben zurücktreten hinter der Jagd nach dem einzigen Gut, das ihm auf der Welt vergönnt war, nach dem Gold, und vor dem Streben nach Rache, nach grausamer, blutiger Rache an denen, die es so geknechtet? Und wahrlich, wenn die Juden geworden wären, wie Shakespeare den Shylock gezeichnet hat, die Welt, die uns in die Ghetti bannte, sie hätte kein Recht gehabt, uns anzuklagen, uns zu verurteilen.

Entspricht nun aber das Bild, das Shakespeare aufgestellt, der Wahrheit? Nein und tausendmal nein, dürfen wir ausrufen, indem wir hinblicken auf die große Geschichte unseres Volkes. Die Tatsache widerlegt es, daß in den Annalen unseres Volkes unzählige Beweise von Verfolgungen sich finden, die gegen uns gerichtet sind, während unsere Gegner, trotz ihres eifrigsten Bemühens, auch nicht einen Fall des Fanatismus haben finden können, den Juden gegen Andersgläubige ausgeübt hätten. Und jene Aeußerung Shylocks bei der Flucht seiner Tochter, welcher jüdische Vater, welche jüdische Mutter empfände nicht, daß sie unwahr, daß sie unmöglich ist?

Aber wie kommt es denn, müssen wir uns fragen, daß Shakespeare, dieser größte Kenner des Menschenherzens, so irre gegangen ist in seinem Urteil über Juden und Judentum? Weil Shakespeare einen Faktor übersehen hat und übersehen mußte, der

doch in der Geschichte des Judentums die größte Rolle gespielt hat, das ist jenes ideale Gut, das Israel mit hinübergenommen hat in die Leidensnacht des Exils und das es treu und eifrig sich zu bewahren verstanden hat: seine Lehre, seine Religion. Shakespeare konnte nicht ahnen, wie durch die Sabbathe und Feiertage ein reines und inniges Familienleben, wie es in der Welt nicht seines Gleichen hatte, in den engen Hütten der Judengassen erblühte und die dunkeln Ghetti zum Paradiese umwandelte: Er konnte nicht ahnen, wie der Jude, der eben noch draußen den Hohn und die Verachtung der Menge geerntet hatte, zurückgekehrt in sein ärmliches Heim, sich nun labte und erquickte an den Kläugen, die einst der Harfe des Dichterkönigs entströmt waren, oder sich aufrichtete an den Trostesverheißungen der Propheten, oder sich vertiefte in die verschlungenen Gänge einer talmudischen Diskussion, oder einem Religionsphilosophen folgte auf dem Wege zur Entscheidung der höchsten Probleme der Menschheit, und von der Höhe seines geistigen Lebens herabschaute auf diejenigen, die wohl seinen Körper, aber nicht seinen Geist hatten in Fesseln schlagen können."

So braucht uns Shylocks Bild nicht zu beschämen. Es hält uns keinen Spiegel dessen vor, was wir sind, wohl aber ein Bild dessen, was wir hätten werden müssen, wenn wir unser religiöses Erbe nicht festgehalten hätten.[10])

---

[10]) Gutzkows „Uuriel Acosta" verdient nach seinem dichterischen Wert durchaus keine Besprechung in der Schule. Haben es aber reifere Schüler gesehen und wünschen sie eine Auseinandersetzung mit dem Stück, so mag man ihm 2 bis 3 Stunden widmen. Man wird alsdann auch verlangen müssen, daß die keineswegs wertlose Novelle des Dichters „Der Sadduzäer von Amsterdam" gelesen ist, und wird darauf hinweisen, daß der Dichter in Wahrheit in beiden Werken sein eigenes Leiden infolge religiöser Zweifel darstellt. Die Novelle, in welcher Uriel wegen der Leugnung der Unsterblichkeit von seiner Braut verlassen wird, spiegelt Gutzkows Verhältnis zu Rosalie Scheidemantel; das Drama ist in der Mannheimer Kerkerhaft konzipiert, in welche er wegen seines Romans „Wally die Zweiflerin" geworfen worden war. Daher scheidet der Dichter in bewußter Abweichung von der Geschichte die Zweifel an der Unsterblichkeit völlig aus, wie überhaupt alles, was seinen Helden einem christlichen Publikum gegenüber unsympathisch machen, also die Unduldsamkeit gewissermaßen entschuldigen könnte. Der Tadel, der infolgedessen auf die Verfolger Uriels fällt, soll dann natürlich unwillkürlich auf diejenigen seines Dichters ausgedehnt werden. Das ist die Tendenz des Stückes; es hat vom Judentum, daß dem Dichter vorwiegend durch Täuflinge bekannt war, gewiß keine richtige Vorstellung; aber antisemitische Absichten liegen selbstverständlich fern.

Aehnliche Gefühle, wie die Gegenüberstellung von Shylock und Nathan legt manchmal die Prosalektüre nahe, die noch stärker als die durch den Lehrplan geregelte Auswahl von Dramen dem besonderen Charakter der Schule Rechnung tragen darf und soll. Es ergibt sich, wenn ein kühneres Bild gestattet ist, eine Art stereoskopischen Sehens, wenn man das Ghetto erst mit den Augen eines jüdischen, dann durch die Brille eines unfreundlichen christlichen Erzählers betrachtete.

Der Vater der Ghettonovelle ist wohl Heines Rabbi von Bacherach. Ich möchte dies Novellenfragment in unserem Lehrplan nicht missen, weil mir selten schöner als in manchen seiner Schilderungen (etwa der Darstellung jener Mondnacht am Rhein, in welcher der stumme Knabe den schweigenden Rabbi und sein schönes Weib über den Strom setzt) der Zauber romantischer Erzählungskunst entgegengetreten ist. Aber die wenigen Stunden, die wir der Besprechung des Büchleins widmen, gehen nicht nur auf seine ästhetischen Reize ein. Wir begleiten auch den Rabbi durch die Straßen des christlichen Frankfurt; und vielleicht nur der jüdische Leser empfindet die schwermütige Schönheit dieser Schilderung. In bunter Pracht lockt die Wandernden der aufgestapelte Luxus der Ostermesse; „mach die Augen zu, schöne Sara“ spricht der Rabbi mit ernster Milde zu seiner Gattin. Ein Rudel fahrender Frauen eilt mit wüstem Sang und wilder Neckerei vorüber; „mach die Augen zu, schöne Sara“, tönt es zum andern Mal. Endlich ein trauriger Zug kahlköpfiger, barfüßiger Mönche; „mach die Augen zu, schöne Sara“, schallt es zum dritten Male. Es ist, als schritte der Genius Israels selbst, unberührt von des Mittelalters Pracht, seiner Ausschweifung und seiner Askese durch die christliche Welt.

Auch der künstlerische Reiz der „hebräischen Melodien“ erschließt sich stellenweise nur dem jüdischen Leser, der die wehmütige Erinnerung des Dichters an eine schöne, ihm versagte Welt aus eigenem Erleben zu verstehen weiß. Ich habe auch aus dem Schlamm der „Bäder von Lucca“ die Schilderung des Freitagabends herausgehoben, der den „Moses Lump“ für Mühsal und Schande der Woche entschädigt. „Wenn die Lichter

schlecht brennen und Rothschild der Große träte herein mit allen Maklern und Chefs de comptoir, mit denen er die Welt erobert, und spräche: Moses Lump, bitte dir eine Gnade aus; was du willst, soll geschehen, — Moses Lump würde ruhig sagen: Putz mir die Lichter! — und Rothschild der Große würde mit Verwunderung sagen: Wär' ich nicht Rothschild, ich möchte so ein Lümpchen sein. Selbstredend weisen wir die Schüler auch auf die ironischen Züge der Heineschen Bilder hin (schöner können sie wohl nirgends kennen lernen, was romantische Ironie bedeutet); aber wir lassen sie auch empfinden, daß (nach einem Bilde des Dichters) der Narr die Schellenkappe rührt, um nicht weinen zu müssen: der Spott trifft mehr den Dichter als das Judentum.

Mit dem Bilde, das die Schüler aus Heine oder etwa aus Kompert („Gottes Annehmerin" ist in den Wiesbadener Volksbüchern erschienen) vom Leben unserer Vorfahren um die Mitte des vorigen Jahrhunderts erhalten, kontrastiert nun aber aufs peinlichste dasjenige in Freytags „Soll und Haben"; es erzeugt im Schüler erfahrungsgemäß eine schmerzliche Verwirrung, aus der ihm der christliche Lehrer bestenfalls nicht helfen kann, wenn er nicht gar, im Verein mit den Mitschülern, dazu beiträgt, sie zu steigern. Der jüdische Lehrer wird auch an der Einseitigkeit etwa des Kompertschen Bildes nicht vorübergehen: der Ghettodichter sieht die Juden nur unter sich, in der freundlichen Enge des eigenen, religiös geweihten Lebenskreises, der Romanschriftsteller im aufgedrungenen Kampfe mit einer Welt, die ihm sein Recht versagt, deren brutaler Gewalt und höhnischer Verachtung er durch List das einzige abzuringen sucht, was diese Welt ihm geben kann: das Geld. Wer ein Volk als Feind und nur als Feind darstellt, kommt zu einem Zerrbild; nur hier und da zeigen sich Ansätze zu vollerer Betrachtung; so sucht die Person Bernhard Ehrenthals dem Emporstreben der werdenden Generation gerecht zu werden; und auf das grauenvolle Bild des Mörders Veitel Itzig fällt ein versöhnender Sonnenstrahl aus der Erinnerung an seine

Mutter.[11]) Aber allerdings hat Freytag niemals den Charakter der Juden aus dem ihnen angetanenen Unrecht zu erklären gesucht; die Juden sind ja bei ihm nur Nebenfiguren, Folien zu den Bildern des emporstrebenden deutschen Kaufmannsstandes, wie die Adligen auch; Worte wie die Shakespeareschen „Ihr nanntet mich Hund: schützt euch vor meinen Zähnen" sind in dem Roman nicht zu finden.

Wir halten es für einen erheblichen Vorteil, daß die jungen Menschen aus Besprechungen wie den genannten über die Motive judenfreundlicher und judenfeindlicher Stellungnahme ihrer Umwelt überlegt urteilen lernen. Auf das gleiche Ziel arbeitet natürlich der jüdische Geschichtsunterricht hin, der, wie wir in einer früheren Untersuchung[12]) gezeigt haben, durchaus von der Gegenwart und ihren Kämpfen (im weitesten Sinne) ausgehen und deren Verständnis zu wecken suchen soll. In der Hauptsache fällt die Einführung in die jüdische Geschichte dem Religionsunterricht zu, auch an der jüdischen Anstalt, die ja hinsichtlich der Stundenverteilung wohl an die amtlichen Lehrpläne gebunden sein wird. Aber auch im allgemeinen Geschichtsunterricht treten hier die Beziehungen der betr. Persönlichkeiten und Zeiten zu den Juden hervor, ohne nennenswerten Zeitaufwand, zur Vervollständigung des Bildes, das ohnehin von ihnen gezeichnet werden soll. Das fanatische Philhellenentum des Antiochos Epiphanes wird einerseits durch seine verschwenderische Freigiebigkeit gegen die Athener, andererseits durch seinen Eifer gegen den jüdischen Gottesdienst

[11]) Solche Anerkennung des jüdischen Familienlebens im Munde unfreundlicher Schriftsteller sind nicht selten. Bekanntlich hat Bismarck als junger Abgeordneter die Gleichberechtigung der Juden mit dem Hinweis auf ihr Familienleben bekämpft: sei erst ein Jude Beamter, so werde er seine ganze Familie nach sich ziehen. Auch Gutzkows Novelle „Der Sadduzäer von Amsterdam" (s. o.), die zu Anfang eine schöne Schilderung der „Mutter des Hebräers" enthält, ist nicht grade judenfreundlich; sein Uriel (im Drama) widerruft aus Rücksicht auf seine Mutter; und der Dichter meint, dessen Handlungsweise sei noch nie einem Juden unverständlich geblieben (?). Man weise auf solche Äußerungen hin — nicht um mit Behagen Komplimente einzustecken, sondern um den Schülern die Frage nahezulegen, ob das heutige Judentum die gleiche Anerkennung verdienen mag, und wenn nicht, wo die Schuld liegt.

[12]) Vergl. Jeschurum VI. 449 ff.

gekennzeichnet.[13]) Die Religionspolitik Karls des Großen wird in ihren Motiven deutlich, wenn außer seiner blutigen Strenge gegen das politisch gefährliche Heidentum der Sachsen seiner gerechten Gesinnung gegen die Juden gedacht wird. Für den Charakter der Kreuzfahrer ist ihre feige Grausamkeit gegen wehrlose Judengemeinden ebenso bezeichnend wie für Heinrich IV., den Städtefreund und Pfaffenfeind, seine günstige Stellung zu den Juden. In der Zeit des deutschen Humanismus ist die Judenfrage das Schiboleth zwischen Reuchlins Freunden und den Dunkelmännern; und auch an der Emanzipationsfrage des 18. und 19. Jahrhunderts scheiden sich die Geister. So wird das Verhalten gegen die Juden durchweg verständlich aus der Eigenart der betr. Personen und Zeiten; man gewinnt ein wahrheitsgemäßes, auch für die eigene spätere Arbeit brauchbares Bild vom Auf- und Abwogen des Kampfes, — während für viele von uns — seien wir offen! — das „Rischus“ als ein ganz geheimnisvolles Etwas, eine mit anderen Eigenschaften oder Anschauungen des Trägers nicht weiter verknüpfte Eigentümlichkeit erscheint.

Noch wichtiger ist vielleicht für das Verständnis der Menschen, mit deren Leben sich das unsere auf Schritt und Tritt berührt, eine gewisse Vertrautheit mit ihrer Religion. Erst aus ihr heraus verstehen wir, was den Nichtjuden am Judentum fremdartig, ja, zuweilen minderwertig anmutet, weil es eben den Maßstäben nicht genügt, die er, von der Besonderheit der eigenen Religion aus-

---

[13]) Natürlich darf er unseren Primanern nicht als der böse König aus Märchenland erscheinen, als den ihn die Vorschüler kennen lernen mögen und sollen. Er war das, was der Katholik einen „Kulturkämpfer“ nennt: ein Mann mit dem fanatischen Glauben an seine Pflicht, alles, was sich nicht ins Schema der allgemeinen Kultur einordnen will, auszurotten mit Stumpf und Stiel. Die höchst aktuelle Bedeutung dieser Persönlichkeit wird klarer, wenn man die Darstellung eines geistesverwandten Gelehrten liest: U. Wilcken in Pauly-Wissowas Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft I 2470 ff., der „im Gegensatz zu den tendenziösen Darstellungen der Makkabäerbücher und des Josephus die des Tacitus bemerkenswert“ findet, daß A. in dem Bestreben, den Juden ihren Aberglauben zu nehmen und das höchst widerliche Volk heilsam zu reformieren, durch den Partherkrieg gehindert wurde. Natürlich: die Juden sind ja die einseitigen Fanatiker, der König mit seinem Glauben an die alleinseligmachenden Zeus Olympios der wahrhaft aufgeklärte Mann. Es verlohnt für einen Lehrer, der Griechisch kann, Gynasialprimanern an der Hand eines solches Aufsatzes einen Vorgeschmack des „wissenschaftlichen Antisemitismus“ zu geben, von dem sie bald weitere Proben kosten werden.

gehend, an jede fremde glaubt anlegen zu dürfen. Auch für das Verständnis der Kunst (nicht nur der bildenden, sondern auch z. B. des modernen Weltanschauungs- und Gesellschaftsdramas) ist die Kenntnis des Christentums, seiner Wurzeln und seiner neuzeitlichen Ausgestaltung, unerläßlich, namentlich für die uns als Juden stark angehende Frage, inwieweit die Angriffe gegen das Christentum die Religion überhaupt treffen. Und doch müssen wir ehrlich zugeben: wie Gutzkow und Freytag Juden gekannt haben, aber nicht ihre Religion, so kennt ein sehr großer Teil von uns zwar Christen, aber nicht das Christentum. Das liegt an dem Religionsunterricht, der den Schülern über Sadduzäer, Karäer und Sabbatianer mehr erzählt als ihnen lieb und nötig ist, an derjenigen Sektenbildung aber, die in ihrem Gesichtskreis die weitaus größte Bedeutung erlangt hat, in der Regel mit respektvollem Schweigen vorübergleitet. Denn ein paar apologetische Bemerkungen sind kein Ersatz für eine geschichtliche Behandlung. Eine solche ist m. E. an jeder höheren Schule (und erst recht natürlich an jeder Hochschule) zu geben, weil sie durchaus zur allgemeinen Bildung im richtigen Sinne des Wortes gehört und im anderen Unterricht nicht vermittelt wird; an der jüdischen Schule werden sich Religions-, deutscher und Geschichtsunterricht in die Behandlung des Gegenstandes teilen. Der Unterricht in der jüdischen Geschichte wird das Urchristentum einstellen in die Stimmung seiner Zeit, in welcher ein ungeheurer politischer und wirtschaftlicher Druck und völlige Unsicherheit das Gefühl dumpfer Verzweiflung an allem menschlichen Können und allem natürlichen Geschehen, die gespannte Erwartung übernatürlicher Hülfe und die Verdammung allen natürlichen Begehrens erzeugte; solche Tendenzen und der Glaube an das unmittelbar bevorstehende Weltende führen zu einer Ethik, die mit ihrer Verwerfung jeder Freude an Familie und Besitz nicht nur (wie man das in jüdischen Kreisen so oft hört) schwer durchführbar, sondern garnicht wünschenswert ist. Unbeschadet der Wertschätzung des Zurückgreifens auf die reine Innerlichkeit des sittlich-religiösen Gefühls werden die Schüler ohne tendenziöse Apologetik einsehen, was das Christentum immer wieder im Laufe der Jahrhunderte hat erkennen müssen, wie wenig

eine solche Ethik imstande ist, Familie, Wirtschaft und Staat nach den Grundsätzen einer idealistischen Lebensanschauung aufzubauen. Von hier aus begreifen sich leicht die Verwickelungen im neuzeitlichen Christentum:[14]) die einen suchen abseits von der Bibel, etwa in einem idealisierten Griechentum, ihre geistigen Führer; die anderen stehen vor der Wahl (Björnson schildert die Qualen dieser Entscheidung ergreifend im ersten Teil von „Ueber die Kraft“), entweder sich zu „verheben“ an Forderungen, die für eine ganz eigenartige Zeit, vielleicht sogar ursprünglich nur für einen kleinen Jüngerkreis, gestellt waren, oder das Christentum derart der Zeit anzupassen, daß es zu deren ethischer Reformierung Eigenwert und Autorität verliert. Nochmals: das sind Gedankengänge, die meines Erachtens an jeder höheren Lehranstalt je nach Reife der Schüler in der Hauptsache klargemacht werden könnten, wenn auch an der jüdischen Schule die moderne Entwickelung des Christentums im Zusammenhang mit der Lebensanschauung der Klassiker oder bei der Besprechung deutscher Prosastücke weit anschaulicher geschildert werden kann. Auch Erscheinungen, wie Mönchtum und Pietismus, werden hier im Geschichtsunterricht nach ihren Licht- und Schattenseiten besprochen werden können und müssen. Vor allem aber wird der Lehrer bei der Besprechung Luthers eingehend auf Paulus zurückgreifen, den dieser erneuert (während an der allgemeinen Lehranstalt im Religionsunterricht der Begründung des christlichen Dogmas wohl eine besondere, kurze Betrachtung gewidmet werden mag). Er wird zeigen, wie Paulus, dieser eigentliche Begründer des Christentums, im Gegensatz zu Jesus, den er ja nie gesehen hat, die Erb-

[14]) Ein liberaler Rabbiner machte allerdings vor einigen Jahren einmal den Vorschlag, den Primanern das Christentum ausschließlich in seiner dogmatischen Ausprägung vorzuführen und die neuere Entwicklung zu übergehen, während er das Judentum in seiner eigenen sehr „fortgeschrittenen“ Auffassung darstellt. Eine solche Übertragung Harnackscher Methoden auf den Boden unseres Religionsunterrichts ist vor Schülern, die deutsche Klassiker und deutsche Lehrer kennen, ebenso töricht wie sie unwahrhaftig ist. Wie ganz anders polemisierten unsere Alten gegen das Christentum, das ihnen sowohl in seiner volkstümlichen wie in seiner wissenschaftlichen Darstellung genau bekannt war: etwa ein Saadia, der es ausdrücklich ablehnt, die Lehre von der Dreieinigkeit in ihrer populären Fassung zu bekämpfen, sondern nur die schwerere, aber nötigere Aufgabe löst, ihre philosophische Deutung zu widerlegen.

sünde des Menschen von Adam her gelehrt und ihre Sühnung von einem übermenschlichen Erlöser abhängig gemacht hat, dessen Leiden freilich nur für diejenigen wirken könne, die an die Göttlichkeit dieses Schöpfers der Menschheit glauben. Der Gegensatz dieser Dogmatik zu dem Grundzug Lessingscher und Goethescher Lebensanschauung, dem Glauben an die erlösende Kraft reinen Menschentums, überhebt uns jedes Wortes der Kritik. Selbstredend lassen wir aber unsere Schüler erkennen, daß auch auf dem Boden einer von uns wie von den edelsten Geistern Deutschlands mißbilligten Dogmatik die Blüte edelster Frömmigkeit erwachsen konnte; etwa Annette von Droste-Hülshoff mag ihnen einen Begriff geben von katholischer Frömmigkeit und jenem „sauersüßen Dufte", den Nathan der Weise (III 1) im Garten seiner Recha nicht wünscht, und der doch strömt aus der Blume echter Gottergebenheit, einer Ergebenheit freilich, deren leidender, quietistischer Grundzug im Gegensatze steht zu derjenigen, zu der das Judentum uns erzieht. Meine Schülerinnen haben den Unterschied selbständig herausgefunden; ich komme bei der Besprechung des systematischen Religionsunterrichts auf unsere Unterhaltung über den Gegenstand zurück.

Manche Einzelheiten aus dem Leben der jüdischen Schule, etwa aus dem Grammatik- und Aufsatzunterricht, möchte ich hier übergehen. Denn mir lag weder an der Schilderung ihres eigenartigen Lebens noch wollte ich ein Votum zur Schuldfrage überhaupt abgeben; nur das Ziel wollte ich bezeichnen, dem jede jüdische Erziehung zustreben soll: ihre Schüler zu geschlossenen Persönlichkeiten heranzubilden auf Grund einheitlicher Verarbeitung des Kulturgehalts ihrer Zeit. Ich wollte zeigen, in welcher Weise die Auseinandersetzung mit den dem gebildeten Deutschen am nächsten liegenden Kulturelementen sich vollziehen kann und daß sie an einer jüdischen Anstalt nicht weniger leicht, sondern erheblich leichter möglich ist als an einer anderen.

Darüber freilich kann kein Zweifel bestehen, daß es das deutsche Judentum nur sehr selten zu solchen einheitlichen Persönlichkeiten gebracht hat, wie wir sie bilden wollen. Und es ist be-

greiflich, daß man mit einem Gefühl der Bewunderung und des Neides auf den Ostjuden mit seiner imposanten Geschlossenheit zu blicken begann — nicht nur in gesetzestreuen, nicht einmal ausschließlich in jüdischen Kreisen. So hat man denn sogar gehofft, daß ein starker Einschlag des ostjüdischen Elements in unseren deutschen Lehrerkollegien dem deutschen Judentum die heißersehnte Wiedererneuerung bringen könne. Nun möchte ich gewiß den Philister nicht in Schutz nehmen, der auf Grund der Buntscheckigkeit oder vielmehr Zerrissenheit einer manchmal recht seichten „Allgemeinbildung" auf den Sohn einer schlichteren, auf weit engerer Grundlage aufgebauten Kultur glaubt herabzusehen zu dürfen. Setzt man mir aber den Juden des Ostens als Muster, so muß ich doch erklären, daß die bekannte, sehr berechtigte Warnung, von Deutschland aus den Osten zu reformieren, auch umgekehrt gilt. Seine Wege (gleichviel ob er selbst sie weiter gehen mag oder nicht) sind nicht die unseren. Er weist die nicht-jüdische Kultur ab — „ihren Honig wie ihren Stachel". Wir aber könnten uns aus dieser Kultur nicht losreißen, wenn wir wollten, und — wir wollten es auch nicht, wenn wir könnten. Wir suchen Einheitlichkeit, nicht Einseitigkeit. Die Großen des arabischen Mittelalters weisen uns den Weg: die Saadia, Jehuda Halevi, Maimonides. Sie tranken, was die Wimper hält, von dem goldnen Ueberfluß der Welt. Sie ließen die Weisheit Japhets wohnen in den Zelten Sems, und die Rhythmen der arabischen Metrik klangen und klingen durch ihre Dichtungen wieder in unseren Synagogen. Aber die Glut ihres Judentums war stark genug, um alles, was die Welt da draußen ihnen entgegenbrachte, zu einheitlicher, stolzer Flamme zu verzehren.

Solche Geschlossenheit wünsche ich auch meinen Schülern: die Geschlossenheit des Reichtums, nicht der Verarmung. Gewiß: die moderne Schule taugt schlecht dazu, sie zu erzeugen, auch bei den anderen. Es läßt sich denken — und es ist oft genug beklagt worden — welche Zerrissenheit im Schüler dadurch entsteht, daß etwa der Geschichtsunterricht alldeutsch, der naturkundliche nach Häckel, der deutsche im Sinne des Goetheschen Humanitätsideals erteilt und die Einführung in die Philosophie vom Standpunkt

einer liberal-protestantischen Auffassung aus vermittelt wird. Je weiter die Pädagogik fortschreitet und an Stelle des bloßen Paukens ein tieferes Durchdringen des Stoffes in reger Wechselrede setzt, je freier heute der Lehrer persönliche Meinungen bekennen darf, um so verwirrender wirkt das Gewühl der Eindrücke auf die junge Seele; und der Religionsunterricht, sofern er ohne Zusammenhang mit dem sonstigen Lehrstoff erteilt zu werden pflegt, dient nicht zur Ordnung der auseinanderstrebenden Elemente, sondern steigert durch neue, eigenartige Töne die vorhandene Disharmonie. So entstehen denn in den jungen Menschen oft genug Kämpfe, wie sie frühere Jahrhunderte in solcher Häufigkeit und Bitterkeit kaum gekannt, — Kämpfe, unter denen der Mensch und der Jude in gleicher Weise leidet und aus denen so mancher, wenn auch nicht als Besiegter, so doch mit gelähmter Hüfte hervorgeht.

Wir hielten es für töricht und schädlich, wollte man unseren Jungens und Mädels den Kampf dadurch zu ersparen suchen, daß man ihnen die Quelle dieser Dissonanzen, die moderne Kultur, einfach verschließt. Die Folge wäre nicht der Friede (gerade der Ostjude und seine Jugend kann es uns lehren), sondern ganz andere Kämpfe: der Kampf der Jugend gegen ihre Erzieher. Und die uns vorschwebende einheitliche Darbietung des europäischen Kulturinhalts, soweit er von den heranwachsenden Leuten aufgefaßt werden kann, soll — wir wiederholen es — keine einseitige sein, in dem Sinne nämlich, daß nur die dem Judentum zugekehrten Seiten der Erscheinungen in apologetischer Zurechtrückung gezeigt und durch kleinliches Zensieren im Stil des Beckmesser aus den „Meistersingern" herabgesetzt würden. Auch unsere Schüler sollen in einem (im Judentum) Meister sein und Schüler aller echten Geister sein. Insbesondere lassen wir sie Maleachis großes Wort verstehen, daß „allenthalben Gott reines Opfer gebracht wird", lehren sie also nicht nur die Humanitätsreligion Goethes und die Frömmigkeit der Romantik kennen, sondern auch das Sehnen edler Hellenen, den göttlichen Absenker in der Menschenbrust zu befriedigen durch Werke der Wissenschaft und Menschenliebe, erzählen ihnen auch von Buddha, vielleicht — besonderen Interessen reifer Primaner entsprechend — von christlicher und islamischer

Mystik. Unwillkürlich wird der Schüler, an dessen Fragen nach den Grundsätzen altjüdischer und moderner Erziehungslehre[13]) die Besprechung anzuknüpfen sucht, auf die inneren und äußeren Beziehungen der besprochenen Erscheinungen zur Ideenwelt des Judentums eingehen und den Anspruch, den sie erheben, seine eigene Ueberzeugung zu beeinflussen, vereint mit dem Lehrer prüfen an den allgemeinen Grundlagen der Weltanschauungslehre und den besonderen Lehren seines Glaubens.

Wie viel leichter solche selbständige Erfassung und innerliche Aneignung der Kultur und damit die Gewinnung der Einheit des eigenen Wesens an der jüdischen Schule möglich ist als an der allgemeinen, wo die Aufgabe der Auseinandersetzung mit allen Einwirkungen, die aus Unterricht und Leben auf den Schüler gewirkt haben, folgerichtig nur den 2—3 Stunden Religion zufallen kann — das dürften die obigen Ausführungen allerdings gezeigt haben. Mehr als die Grundlagen zur Auseinandersetzung mit der allgemeinen Kultur wird sie freilich nicht legen können; denn im allgemeinen wird sie ihre Schüler schon mit etwa 16 Jahren entlassen müssen — wenn nicht manche Eltern aus triftigen Gründen, andere in der Meinung, ihr Kind „lange genug in die jüdische Schule geschickt zu haben", die Jungens oder Mädels gerade in dem Alter der Anstalt entziehen, in welchem diese auf deren Lebensanschauung planmäßig zu wirken beginnt. In jedem Falle bleibt eine Reihe sehr wichtiger Aufgaben in der Realschule[16]) oder dem Lyzeum ungelöst, deren Bewältigung dem Religionsunterricht der Primaner, der Lektüre von Aufsätzen, wie sie z. B. Armin Blau in dieser Zeitschrift beigesteuert hat, der Volkshochschule und namentlich dem Jugendverein vorbehalten bleiben müssen. Ich

---

[15]) Sie wird einen sehr großen Teil der — aus der Praxis des Lyzeums — oben angeführten Aufgaben nur in einer Obersekunda oder Aufbauklasse lösen können.

[16]) H. Gaudig nannte sein Buch, in welchem er die Anregung des Schülers zu Fragen und deren Beachtung im Unterricht fordert, didaktische Ketzereien. Für uns bedeutet diese Methode keine Ketzerei (der Talmudunterricht verzeiht die dümmste Antwort eher, als das Unterlassen einer notwendigen Frage), sondern schwärzeste Orthodoxie, deren Durchführung in jeder Schule und jedem Unterrichtsfach in den auch bei uns herkömmlichen Grenzen ich für dringend erwünscht halte.

denke an die Stellungnahme zu den Problemen des „Faust“, zu Ibsen, Tolstoi, vielleicht auch Nietzsche und den Grundlagen der modernen Kunst. Durchweg soll das Ziel sein, nicht fertige Resultate zuzuführen, sondern den jungen Mann, das junge Mädchen zu selbständiger Betrachtung der allgemeinen Kulturelemente im Lichte der jüdischen Lebensanschauung anzuregen, wie sie in der Schule geübt worden ist. Leicht wird ihnen die Anwendung dieser Methode nicht immer sein — aber sie wird sich lohnen, nicht nur für die Allgemeinbildung: denn wahrer Bildung darf sich nur rühmen, wer mit Fremden selbständig zu schalten, es mit Eigenem zu durchdringen weiß, — sondern auch für ihre jüdische Gesinnung. Je weiter sie durch selbständiges Studium der Weltliteratur fortschreiten in der Erkenntnis des Einflusses, den das Judentum auf die edelsten Schöpfungen des Menschengeistes geübt hat, zugleich aber in der Erkenntnis der Eigenart des jüdischen Idealismus, um so deutlicher wird ihnen der Eigenwert und das Wesen des heiligen Vätererbes — wie etwa dem Alpenwanderer, je höher er auf den sanften Vorbergen der Hochgipfel ansteigt, um so herrlicher und erhabener die unerreichbaren Gletscherriesen selbst sich emporzuheben scheinen.

(Fortsetzung der Aufsatzreihe folgt.)

Erziehungsfragen.

Von Dr. Oskar Wolfsberg, Berlin.

III.

Das Sexualproblem.

Erziehung ist hier im weitesten Sinn zu verstehen. Die ganze Kindheit umfaßt es und den Jüngling bis zur völligen Reife, bis er aller Führung, allem Geführtsein entwachsen ist. Denn es will mir scheinen, daß das Problem der Sexualethik daran krankt, daß es zu eng gefaßt wird. Das Sexualproblem erschöpft sich nicht in der Frage nach der „Aufklärung“ und der Enthaltsamkeit vor der Ehe, für Mann und Weib. Es muß durch vieles andere ergänzt

werden, insbesondere durch einen tiefen Einblick in vorzeitige Sexualäußerungen und -verirrungen, z. B. die so ungemein verbreitete Onanie und durch das Eindringen in das komplizierte Werden des Menschen während der Pubertät. Sodann läßt sich vom eigentlichen Sexualproblem nicht trennen die Frage nach unseren gesellschaftlichen Zerstreuungen und den Beziehungen der Geschlechter. Alles, was man Peripherie des Sexuallebens, also Erotik und die letzten Ausläufer des Geschlechtslebens nennen kann, hat an dieser Stelle seinen Platz.

Die besonderen Aufgaben, die hier Schule und Haus haben, und die das Sexualleben zu einem Erziehungsproblem in hervorragendem Maße machen, werden im weiteren Zusammenhang erörtert werden. Hier soll nur einleitend bemerkt werden, daß bisher jüdisches Elternhaus und Schule nichts getan haben; ich spreche hier nicht von dem alten Osten, der, wenn auch keine ideale, insbesondere keine der Subtilität des Gegenstandes angefaßte differenzierte, so doch immerhin eine naive und einfache Lösung durch die Frühehe und durch die Vermeidung falscher Prüderie im Unterricht versucht hat. Dies schroffe Urteil gilt ohne Einschränkung. Ein träges, bequemes Schweigen und laisser faire laisser aller. Dies Schweigen trägt die Verantwortung für alle Verirrungen, an denen die Gegenwart ach so reich ist. Denn um es gleich zu sagen: auch die Kinder der treusten Söhne unseres Volkes sündigen in keinem Fall so oft wie hier, wenn ich auch mit Freuden zugebe, daß, wenn überhaupt irgendwo, dann unter ihnen in einigermaßen hohem Prozentsatz Jünglinge sich finden, die in der Reinheit von Körper und Seele zu verharren streben. Aber ich möchte schon bezweifeln, ob Goslars schöner und edler Ruf an die Jugend in dem Kreis lauten Widerhall finden wird, die die Renaissance des jüdischen Volkes erstreben. Es wäre ja so verheißungsvoll für die Sammlung des Volkes und das sicherste Symptom ihrer nahen Verwirklichung, wenn die nationalen Kreise bereit wären, hier das Joch des Gesetzes auf sich zu nehmen.

Es ist nicht meine Absicht, die Literatur über das Sexualproblem hier erschöpfend zu nennen. So sehe ich von allen Schriften ab, die mich nicht direkt bei dieser Abhandlung gefördert haben,

oder deren Inhalt weder zur Anknüpfung noch zur Kontroverse Anlaß gibt. Ich will hier nur als jüdische Arbeiten die von Preuß (Biblisch-Talmudische Medizin), Wohlgemuth (Sittenreinheit)[1]) und Goslar (die Sexualethik der jüdischen Wiedergeburt), als ein fundamentales Buch die Schrift von Förster Sexualethik und Sexualpädagogik nennen. Letztere, die natürlich wissenschaftlich und ethisch besonders wertvoll ist, habe ich erst nach der ersten Niederschrift dieses Aufsatzes gelesen. Da in vielen wesentlichen Punkten Försters Gedankengänge die meinen vorwegnehmen, da Försters Buch über die Erziehungsfrage hinaus eine Kritik der Sexualmoral der Männer und Frauen in und außerhalb der Ehe anstrebte — ein Unternehmen, das ich aus mancherlei Gründen vorläufig unterlassen muß — brauchte ich nicht viel zu ändern. Manches, was unser Thema zu vertiefen geeignet ist, habe ich noch später eingefügt. Generell mag an dieser Stelle gesagt sein, daß Förster fast in allem Gefolgschaft verdient. Nur hat er die Höhe der Sexualethik allzu sehr an die christliche Kirche geknüpft, als ob erst sie eine erhabene ethische Auffassung von dem Geschlechtsleben in die Welt gebracht habe. Er verkennt offenbar die bereits außerordentlich subtile und zur Höhe entwickelte Sexualethik des Judentums[2]). Ebenso sehr, wie er die Bedeutung der Heiligen, des Mönchwesens und des Cölibats überschätzt. Ueberhaupt habe ich den Eindruck, daß er, um Sittenreinheit zu erzielen, den Wert gerade der erotischen Komponente doch etwas zu niedrig ansetzt. Uebrigens hält es schwer, gerade der christlichen Ethik eine so überragende Beeinflussung des Geschlechtlichen und der Reinigung des Ehelebens zuzuerkennen. Der ehefeindliche Charakter mancher Urchristen ist doch eine zu schwerwiegende Angelegenheit. Uns will scheinen, daß eine wirkliche Hebung und Sanierung sexuellen Lebens doch nur von einem religiösen System ausgehen kann, das in der Ehe nicht nur ein notwendiges Uebel erblickt, sondern ein erhabenes Institut, das keine

---

[1]) Wohlgemuth, Jeschurun IV.

[2]) Dabei erwähnt Förster selbst bei Gelegenheit der Unschädlichkeit der sexuellen Abstinenz die Enthaltsamkeit breiter Kreise des frommen Judentums im Osten als der einzigen Gruppe, die in größerer Zahl praktisch das sexualethische Ideal erfüllt. Ist ihm nicht aufgefallen, warum gerade im Judentum, u. z. dem dem religiösen System treuem Teil, diese Forderungen sich realisiert haben?

Sünde darstellt in seiner gereinigten Form. Diese Gottgeweihtheit und naive Selbstverständlichkeit des Geschlechtlichen findet sich in der jüdischen Lehre, die anderseits sich nicht zu der Lutherischen Art versteigt, dem Weib eines Impotenten im Einverständnis mit diesem den Verkehr mit einem Bruder des Mannes oder Freund (zu des Mannes Lebzeiten!) anzuempfehlen, damit ihnen Nachkommenschaft werde. Davon aber abgesehen, haben wir keinem modernen Buch besonders in der Niederkämpfung der destruierenden Sexualethik unseren Gegnern (z. B. Ehrenfels, Ellen Key, Forel) so viel zu verdanken wie dem Försters. Insbesondere sind die Stellen, wo er die Zusammengehörigkeit von Sexualethik und Religiosität aufweist, außerordentlich lichtvoll.

Da ich den Eindruck habe, daß viel zu wenig vom Tatsächlichen der Sexualentwicklung und dem -leben bekannt ist, so beginne ich mit einigen Daten, indem ich der Darstellung von Flachs im Handbuch der deutschen Schulhygiene herausgegeben von Selten (Dresden und Leipzig 1914) folge.

Eltern und auch viele Lehrer wissen nicht, daß das Sexualleben des Erwachsenen Vorläufer hat in den Kinderjahren. Man kennt zwei Vorstadien, das indifferente und undifferenzierte und stellt sie dem differenzierten gegenüber. Jenes erste wird durch unbestimmte, der sexuellen Sphäre zugehörige Empfindungen, das undifferenzierte durch Ueberschwänglichkeit der Gefühle, wie sie sich in Freundschaften von Kindern (sehr oft gleichgeschlechtlich) kundgibt, charakterisiert. Endlich sind Abnormitäten keine Seltenheit. Onanie ist im 14. Lebensjahr bei Knaben, insbesondere in Internaten eine außerordentlich verbreitete Unsitte (daß Onanie gelegentlich schon bei Säuglingen besonders im Gefolge von entzündlichen Prozessen an den Sexualorganen vorkommt, sei nur beiläufig erwähnt). Hier gilt es früh zu erkennen, wann der Trieb im Kind erwacht, und durch geeignete Beschäftigung seinen Sinn abzulenken von der Konzentration auf das Sexuelle.

Das Hauptproblem ist in der Tat das der „Aufklärung". Hier gilt es ein Mehrfaches zu tun. Ich möchte unterscheiden zwischen der Belehrung, die der Erzieher dem Kind erteilt als direkte Einführung, also bevor überhaupt des Kindes Bewußtsein sich auf

diesen Gegenstand richtet, und der Beratung, die man dem in die Pubertät eingetretenen und schon gereiften Menschen zuteil werden läßt. Jene Belehrung, die also eine aktivistische Erziehung bedeutet, indem man das Kind an das Problem heranführt, halte ich deshalb für geboten, weil es zunächst überhaupt unwürdig ist, vor Großem, ja geradezu zentral Stehendem mit Scheu zurückzuschrecken. Noch mehr treibt mich aber zu diesem Standpunkt der Umstand, daß sonst die „Aufklärung" den Kindern in so häßlicher und entstellender Weise, ja in solch gefährdender Art von anderer Seite kommt. Darauf ist viel zu wenig hingewiesen, ebenso vermisse ich in den bisherigen Darlegungen zu diesem Gegenstand die Scheidung, die ich oben für die verschiedenen Stufen: also Einführung und Beratung angegeben habe.

Von allen Aufgaben der Erzieher ist die erste die schwierigste. Es ist nicht nur didaktisch und sachlich für fast alle Eltern und sehr viele Lehrer zu schwer, sondern ist selbst einem dem Problem sachlich Gewachsenen eine harte Nuß. Wieviel Takt und Feinsinn gehört zu dieser Belehrung, wie klein und ruhig müssen die Schritte gemacht werden, immer acht gebend auf die zarten Füße des kleinen Wanderers an unserer Seite, dessen Sohlen leicht wund werden! Und noch eins macht die Führung des Kindes schwerer als die Begleitung des Jünglings; die allermeisten Menschen verlernen immer mehr mit fortschreitendem Alter vollkommen die seelische Beschaffenheit des Kindes. Und während sie sich der Kämpfe des Jünglings noch einigermaßen aus ihrer Jugend entsinnen, klingt kaum ein Ton aus den Tagen der Kindheit herüber zu dem reifen Mann. Und wenn der Mann aus der Kindheit frühe Erinnerungen wach werden fühlt, dann sind sie oft so umgebaut, so verändert, daß sie keine Aehnlichkeit mit ihrem Urbild haben. Dafür freilich erleichtert wieder eines unendlich die Arbeit am Kind: noch hat nichts die Reinheit getrübt, noch sind es nur erwachende Triebe ohne Ziel, ein Keimen, noch ist das Drängen nicht in die Sphäre des Wollens, des Begehrens getreten; gern folgt ein klug geführtes Kind dem Weg der Tugend; nie leuchten menschliche Augen so hell wie Kinderaugen, wenn ein schönes, edles Ziel vor ihren Augen entrollt wird. Im geschlechtsreifen, differenzierten Alter drängt

sich zwischen den Erzieher und den Zögling gar oft schon ein Gegenstand, ein unwiderstehliches Begehren, das oft die stärksten und wirksamsten Argumente zunichte macht. Von diesem doppelten Ausgangspunkt aus: der fundamentaleren Erziehungsaufgabe dem Kind gegenüber, der größeren Bereitwilligkeit und Folgsamkeit des Kindes ersteht uns als die eigentliche und zentrale Verpflichtung die Belehrung des Kindes.

Von seiten vieler Pädagogen ist ja schon darauf hingewiesen worden, auf welchem Weg die Einführung des Kindes in die Kenntnis des Sexuellen erfolgen soll. In den Vordergrund wurde dabei stets gestellt, von den biologischen Wissenschaften auszugehen. Man solle zunächst von der Befruchtung im Pflanzenreich sprechen, Begriffe wie Samen, Nabel etc. erst vertraut werden lassen, um dann den Uebergang zum Tierreich zu vollziehen. Auch hier — bei den Einzelligen und vielen Mehrzelligen weicht der Typus der Vermehrung bezw. Fortpflanzung, jedenfalls was die äußere Form anbetrifft, so erheblich von den Verhältnissen beim Menschen ab, daß das Ahnen im Kind noch kaum erwacht. Man darf nun noch eines nicht vergessen: die Einführung in das Geschlechtsleben kann nicht so erfolgen, daß man eine detaillierte spezielle Zoologie liefert. Dazu ist die Schule — selbst auf der Oberstufe — nicht da. Das Problem wird also nicht durch eine rein wissensmäßige, Schritt für Schritt sich dem menschlichen Sexualtypus nähernde Belehrung gelöst. Auch hier also ist die Ethik nicht einfach das Resultat vertieften sachlichen Wissens, wie das Sokrates immer betonte. Wir können von der biologischen Seite nur die Förderung erwarten, daß eben Begriffe wie Befruchtung, Fortpflanzung, männliche und weibliche Geschlechtszellen und -Organe in dem Unterricht zunächst unauffällig eingeführt und als außerordentlich wichtig in seinem Verlaufe mit steigendem Nachdruck genannt werden. Es kommt also mehr auf die allgemeinen Begriffe als auf die spezielle Morphologie an. Ich denke mir nun den Gang des Unterrichts so, daß nachdem in der Botanik an Hand einer Pflanze die der Fortpflanzung dienenden Organe genannt und in ihrer Bedeutung gewürdigt worden sind, ein über den Rahmen der Pflanzenwelt hinausgehender — nicht den Kindern erkennbar tendenziöser

— Hinweis auf die allen Lebewesen gemeinsame Bedeutung der Verschmelzung von zwei differenzierten Sexualzellen — männlichen und weiblichen Prinzips — gegeben wird. Es muß schon früh einmal betont werden, daß neue Lebewesen nur durch einfache ungeschlechtliche Zellteilung und — namentlich auf höherer Stufe — durch den Befruchtungsprozeß und die sich anschließende Geschehensfolge entstehen können. Befruchtung aber, so muß gesagt werden, heißt Vereinigung von weiblichen und männlichen Zellen; dazu, so muß man hinzufügen, ist im Tierreich fast durchweg das Zusammentreffen eines männlichen und eines weiblichen Tieres nötig. Nun wird gewiß das Kind von selbst die Frage nach dem Modus beim Menschen stellen, und man wird ihm antworten müssen, daß da kein Unterschied gegen das Tierreich existiert. Hier ist eigentlich die Aufgabe der Naturwissenschaft beendet. Sie hat den Weg geebnet, hat gleichsam das Kind selbst fragend die Antwort bereits ahnen lassen, wie es um die Fortpflanzung des Menschen steht. Alles andere ist viel mehr der Ethik bezw. der Hygiene angehörig, was nun zur Ergänzung des Wissens noch den Kindern zu übermitteln ist.

Freilich taucht hier ein Problem auf, das für mein Gefühl die eigentliche Crux der ganzen „Aufklärungsarbeit“ ist. Und das ist folgendes: bei dieser von der Biologie ausgehenden Belehrung wird unwillkürlich die Aufmerksamkeit des Kindes auf die Geschlechtsorgane in vielleicht mehr als erwünschtem Maße gelenkt, und das schließt zweifelsohne eine nicht geringe Gefahr ein. Unwillkürlich schenkt das Kind nun diesen Organen erhöhte Beachtung, fühlt womöglich den Wunsch besonders wach werden, auch über den Bau des anderen Geschlechts genau Auskunft zu erlangen. Vielleicht mag nun auch mit der Gefahr der Masturbation mehr als sonst gerechnet werden. Ich halte deshalb dafür, daß man zunächst nicht zu sehr ins Detail geht, die Organe nicht über Gebühr beschreibt und dem Begriff, „Befruchtung“ mehr Beachtung als dem Prozeß selbst schenkt. Vielleicht betont man auch zweckmäßigerweise mehr der Mutter Rolle als Trägerin des Embryos bis zur Geburt als den Akt beider Eltern, durch den die Entwicklung ins Rollen gebracht wird. Ganz gewiß aber ist selbst eine

detaillierte sachliche Kenntnis weniger gefahrvoll als die Erwekkung des Kindes durch schlechte Gefährten und Dienstboten, wodurch überhaupt nur das Sündhafte und das Laster zur Grundlage gemacht und die Lüsternheit erregt wird; dadurch muß ja das Ansehen der Eltern bei den Kindern leiden, weil sie unwillkürlich auch die Gemeinschaft der Eltern dem Maßstab der Begierde und des Genusses unterwerfen. Aber ganz übersehen soll man doch nicht, daß auch die wissensmäßige Behandlung des Gegenstandes nicht jede Verirrung an der Schwelle zurückweist, zumal ja die psychische Infektion durch schlechte Gesellschaft und unberufene Aufklärer nicht ausgeschlossen ist[3]). Wie man nun auch diese Nebenwirkungen der biologischen Aufklärung einschätzen möge, jedenfalls erheischen sie eine noch andere Betrachtungsweise des Sexuallebens und stellen gerade die Forderung nach ethischer Behandlung, die wir oben erwähnten und auch bei Gelegenheit die Betonung des mütterlichen Anteils eben hervorhoben: die Gefahren der naturwissenschaftlichen Einführung bilden geradezu das Tor zur ethischen.[4])

Bevor ich daran gehe, die ethisierende Belehrung in Dingen der sexuellen Frage zu erörtern, muß ich noch eines Umstandes gedenken, der für die jüdische Schule das Problem zu einem brennenden macht: es sind die Abschnitte in der Thora bezw. תנ״ך, die von Schwangerschaft und Geburt sprechen. Auf der Unterstufe pflegt man die ע ר י ו ת und andere Stellen, die von ז נ ו ת etc. sprechen, fortzulassen. Ich glaube, daß man in der Tat nicht eher diese Stellen übersetzen soll als jedenfalls das notdürftigste biologische Wissen vorhanden ist; da ist wohl das 12.—13. Jahr als untere Grenze zu bezeichnen. Viele werden auch das als ver-

[3]) Hier muß noch der verderblichen Wirkung Erwähnung geschehen, die von vielen Zeitungen heute ausgeht, die nur an die niederen Instinkte der Masse appellieren. Ich beobachte in letzter Zeit, daß Wochenblätter, wie „Der freie Mensch“ mit fast durchgehender Ausschließlichkeit laszive Titel haben z. B. die aussterbende Kokotte, der perverse Mensch, Nachttänzerinnen in der Potsdamer Straße. Das ist eine furchtbare Seuche. Hierzu kommt die abscheuliche Aufklärerei des Kinos. Es ist ein Verhängnis, daß sich der Niedergang Deutschlands gerade so erlebt.

[4]) Ich weiß, daß ich mit diesen Andeutungen das Problem nicht löse. Aber weder betrachte ich meine Ausführungen auf diesem Gebiet als mein letztes Wort, noch glaube ich, die Arbeit anderer Autoren überflüssig gemacht zu haben.

früht ansehen. Da aber oft im 11. Jahr Großstadtkinder erstaunlich informiert sind, was alle wissen, natürlich nur nicht Eltern und Lehrer, so glaube ich vielmehr, daß man die Stellen schon deshalb übersetzen müßte, um einen ungezwungenen Anknüpfungspunkt für die ethische Betrachtung der geschlechtlichen Dinge zu haben. Unsympatisch und bedenklich ist ja immer nur, daß man bei den Kleinen Stellen überschlägt und dadurch erst die Aufmerksamkeit weckt, so daß unfehlbar zu Hause eine Uebersetzung aufgeschlagen wird. Es ist deshalb sehr zu erwägen, ob nicht Ausgaben des תנ״ך verwertet werden sollten, in denen solche Stellen ausgelassen sind. So sah ich auch, daß ein auf der Höhe der Gesinnung und des Wissens stehender Rabbiner mit seinen kleinen Töchtern nach einer solchen Ausgabe lernte, trotz der Bedenken, die man wohl geltend machen kann.

Probleme aber geben sofort all die Stellen auf, die Wortlaut haben: ותהר ותלד. Auch weiß ich nicht, wie man das: וידע את אשתו den Kindern nahe bringen will. Jedenfalls meine ich, daß die ersten Stellen insofern ruhig als Einführung gegeben werden können, als die Rolle der Mutter als Trägerin des Embryos und der Mutterschoß als die Heimat des werdenden Menschen bezeichnet werden kann. Ganz gewiß soll man da keiner Frage dilatorisch ausweichen, sondern in allgemeinen Erklärungen beantworten. Ich bin freilich nicht dafür zu haben, daß man mit Rousseau die Antwort jener Mutter, die ihrem fragendem Kind antwortet: „die Mutter uriniert unter großen Schmerzen das Kind,“ für bewundernswert hält. Sie ist doch wohl durch das verwendete Verb zu niedrig und klein. Zu einem Exkret darf der Foetus nicht herabgewürdigt werden und die Geburt nicht zu einer Nieren- oder Harnblasenfunktion.

Ich habe schon des öfteren der Rolle der Mutter in der Entstehung des Kindes gedacht. Hier im Rahmen der ethischen Aufklärung hat die Mutterschaft ihre besondere Stelle, und deshalb möchte ich sie zum Ausgangspunkt und Zentrum machen, und an dieser Stelle bei ihrer Bedenkung für die Erweckung der kindlichen Seele zum Verständnis des geschlechtlichen Lebens verweilen. Wie ich oben schon erwähnte, so muß es für den Erziehungsplan

werden: von seinem Verhältnis zur Mutter soll das Kind früh hören, und zwar sollen die Erzieher spontan sich ihm zuwenden. Nicht כי ישאלך בנך מחר sondern ולשאינו יודע לשאול את פתח לו. Das Kind soll am frühesten von dem in sittlicher Reinheit strahlenden Sexuellen hören, nicht wie es so oft — wohl immer geschieht auf dem Umweg über die Kenntnis des Lasterhaften und Schlüpfrigen sich mühsam selbst zur Erkenntnis des Heiligen am Geschlechtsleben durchringen müssen. Unsere Erziehung muß mit der ethischen Tendenz zugleich die normal-sexuelle Komponente, das im Dienst des Volkes und der Zukunft stehende i. e. Fortpflanzung und Veredelung dienende Zusammenleben der Geschlechter, also im edelsten Sinn von Ethik durchtränkte Physiologie einführen, und lange bevor unsere Kinder etwas von Prostitution und Perversitäten und Entartungen gehört haben, müssen sie mit der Norm des Geschlechtlichen vertraut sein. Ich denke mir die Belehrung etwa so: in einer Stunde, wo das Kind der Eltern Liebe besonders lebhaft fühlt, wo es sich dankbar an die Brust der Mutter schmiegt, um für Güte und Zärtlichkeit zu danken, kann die Mutter in leisem, warmem Ton künden, daß die Liebe der Eltern viel größer sei, als das Kind ahne. Und da das Kind, von dem heiligen Ernst, der die Mutter gewiß erfüllt, wenn sie das Kind an die Pforte des Wissens, an das Tor der Liebe, die die Welt erbaut: עולם חסד יבנה ergriffen, auflauscht, wird sie fortfahren: längst bevor Du, mein Kind, atmetest, vor Deiner Geburt schon, war meine Liebe bei Dir. Ja, Du warst in mir, und durch mich wurdest Du. Und wie Du groß und reif genug wurdest, um allein leben zu können, da verließest Du mich, aber ich will sie gern gelitten haben, wenn Du ein guter jüdischer Mensch sein wirst. Und in der ersten Zeit nach Deiner Geburt, als Du noch nicht allein Nahrung nehmen konntest, da fandest Du sie in meiner Brust. Die Natur hat auch das so eingerichtet, damit das neugeborene Kind alles vorfindet. Alles das gibt eine Mutter dem Kind. — Ich meine, selbst ein seelisch mäßig entwickeltes Kind müßte lange unter dem Eindruck dieser Offenbarung stehen und muß jedenfalls etwas Heiliges im Beruf der Frau, der Mutter erkennen. Muß nicht der Jüngling, wenn sein Triebleben erwacht, an diese Enthüllung zurückdenken und in jedem

Weib, das er begehrt, noch in größter Leidenschaft eine Genossin der eigenen Mutter erblicken? Früh aber müßte das Kind solche Worte vernehmen, so früh, daß es gewiß die ersten sind, die es hört über das Wesen der Geschlechter. Ich setze 6—7 Jahre an. Das ist dann zugleich die Zeit, wo das Lernen beginnt, wo im תנ"ך und in den Naturwissenschaften auch bald Veranlassung ist zu fragen und zu antworten. Jetzt wird der naturwissenschaftliche Unterricht vorbereiteten Boden finden. Vor allem wird das Kind gewisse Analogien zwischen dem Pflanzen- und Tierreich seinerseits und dem Menschen anderseits von selbst ziehen, nachdem es von den Mutterschaft schon einiges weiß. Langsam wird es dann auch die Rolle des Vaters kennen lernen. Doch möchte ich hier zu größter Vorsicht raten: des Vaters Anteil bei der Fortpflanzung ist allzu sehr Handlung, Akt des Momentes, um für das Kind und selbst den frühen Jüngling eine ethische Note zu tragen. Denn daß es der Liebe Gesetz ist, daß sie zur Verschmelzung führt, das ist doch ein dem Erleben zu überlassendes Naturgesetz und hier gilt doch wohl das Wort aus השבעתי אתכם... אם לא: שיר השירים תעוררו את האהבה עד שתחפץ. Und desgleichen ist die Vereinigung der Geschlechter ein Prozeß, der auch möglichst spät erst dem Kind zu enthüllen ist. Gerade hier wird sich die schrittweise erfolgende Uebermittlung von Kenntnissen aus der Biologie sehr gut eignen. Dazu empfiehlt es sich, auch hier mehr das Prinzip als seine Einzelheiten darzulegen. Bis dahin ist ja der Weg trotz mancherlei Klippen nicht unüberwindlich schwer. Er beginnt erst dann, uns stolprig zu erscheinen, wenn wir durch Fragen der Kinder nun auch des Mannes Sexualleistung erklären sollen. Wenn es dann sein muß, so sage man auch dieses letzte schlicht und knapp, spreche von der Pflicht des Mannes, die Reihe der Geschlechter fortzusetzen. Schweigen muß man von allem, was lustbetont ist. Nicht weil es Sünde ist; es gehört zu dem Erhabensten in der Natur, daß das Heilige — denn das ist das Geschlechtsleben — gepaart ist mit der Freude. Aber diesen Akkord darf man nicht anschlagen vor den Ohren des Kindes. Er darf überhaupt nicht vor anderen gespielt werden; er verträgt kein Publikum. Er tönt von selbst im reifen Menschen: dem Jüngling und der Jungfrau als seligstes

Ahnen, als Erfüllung wohl dem Mann und dem Weib. Wollte man das Kind diesem Klang aussetzen, so möchte es vielleicht sein, daß es keine Harmonie hört; wenn es edel ist, klingt er vielleicht schrill, eine Dissonanz. Und ist es nicht rein, so hört es nur die Taste der Lust. — Das sexuell noch nicht differenzierte Wesen soll nur das Tatsächliche in allgemeinen Umrissen und das an dem Effekt haftende Ethische erfahren, nicht die den eigentlichen sexuellen Akt, losgelöst von seiner Bedeutung für das entstehende Leben und die Träger des Sexuellen erfüllenden Gefühle. In den spärlichen Arbeiten, die von jüdischer Seite dem Sexualproblem gewidmet worden sind, fehlt meist der Hinweis darauf, daß es auch ein soziales Problem einschließt, von medizinischer und pädagogischer Seite ist schon darauf hingewiesen worden. Da gerade diese Seite auch für uns seine Bedeutung hat, will ich nicht daran vorbeigehen und die Aufmerksamkeit unserer Kreise darauf lenken. Es geht um folgendes: in den proletarischen Familien entsteht die Gefahr vorzeitiger und in falsche Bahn gelenkter Erweckung der geschlechtlichen Kenntnisse, durch das zu enge Zusammenleben insbesondere durch die Gemeinsamkeit des Schlafzimmers.[5]) Dies sollte ein Heiligtum sein, seinen Priestern d. h. dem Elternpaar aber ganz besonders auch den Kindern. Es bedarf keiner Detailmalerei. Es ist selbstverständlich, daß selbst ein nicht durch Kameraden irregeleitetes und instruiertes Kind allmählich unbestimmt aber doch unabweisbar erkennt, daß hier ein Mysterium waltet, das der Ergründung wert ist. Und in demselben Maße wie ein in geeigneter Weise aufgeklärtes Kind gerade durch die Kenntnis von der Art der Mutterschaft seine Liebe und Verehrung zu verdoppeln lernt, wird der Respekt abnehmen, wenn es zum Zeugen der elterlichen Gemeinschaft wird. Wenn ich davon

---

[5]) Es ist nicht ganz leicht über diesen Gegenstand zu schreiben, da es eine alte Tradition ist, ihn verhüllt zu lassen. Aber ich glaube der Ernst der Angelegenheit fordert einen auf, mit diesem unangebrachten Brauch zu brechen und dem sittlichen Wohl der Jugend zuliebe zu sprechen. Vielleicht wird es als unpassend empfunden, daß gerade ein junger Autor den Schleier abhebt. Aber die Alten schweigen — und wir haben alle zu sehr unter dem Mangel an Führung gelitten, als daß wir nicht den Wunsch hätten, anderen den Weg zu erleichtern. Übrigens habe ich immer wahrgenommen, daß Prüderie und wirkliche Sittlichkeit im umgekehrten Verhältnis stehen.

spreche, denke ich nicht an materiell gesicherte Kreise, die so beschränkt oder leichtfertig sind, daß sie, um einen Salon zu besitzen, lieber den Kindern ein eigenes Zimmer rauben; es lohnte sich nicht, um deretwillen soviel Aufwand zu machen. Nein, um das Heim unserer Armen und Aermsten geht es, die nicht in der Lage sind, den Kindern einen eignen Raum zu geben. Dort, wo die drückende Not als Hausgenossin weilt und sich an Tisch und Bett drängt, ersteht das soziale Problem der sexuellen Gefährdung in seiner erschütternden Tragik.[6]) Aber auch als furchtbare Anklage! Lindert die Not der Armen, wenn schon nicht aus Mitleid mit dem einzelnen, der leidet, so doch im Interesse der moralischen Gesundheit unseres Volkes. Ihr alle, die ihr an der Zukunft Israels baut oder zu bauen vorgebt, vergeßt nicht über Ehrgeiz und Politik das nächstliegende Aufgabengebiet: das Wohnungsproblem ist hier nicht nur ein volkshygienisches, sondern ein sexualethisches Gebot. Das ersteht für das Galuth und unsere ewige Heimat. Laßt keine Gelegenheit vorübergehen, um hier zu sanieren. Groß wird die Ernte dieser Saat sein, von weittragender Dauer. Ein sexualethisch gesunder Mensch verbürgt doch mit einiger Wahrscheinlichkeit viele Generationen gleichgerichteter Menschen. Furchtbar aber kann das Ergebnis sein, wenn in großer Zahl junge Früchte wurmstichig werden. Ich glaube, diese Erörterung ist gar nicht so theoretisch, sondern hat höchst konkreten Boden und sehr realen Gegenstand. Ich kann den Eindruck nicht loswerden, daß gar mancher Führer diese Angelegenheit in ihrer Bedeutung verkennt.

Daß man in Gegenwart von Kindern, insbesondere solchen, die bereits der Pubertät sich nähern, sich aller schlüpfrigen und unwürdigen Aeußerungen enthalten sollte, das müßte eigentlich überflüssig der Erwähnung sein. Dennoch muß es ausgesprochen werden. Des Kindes gedeihliche Entwicklung verlangt Höhenluft, eine reine Atmosphäre ohne die Nebel des Obszönen. Und selbst wenn es den schmutzigen Witz nicht versteht, den S c h m u t z fühlt es heraus. Doch ist noch nicht genug mit dem Vermeiden des Häß-

[6]) Literarisch ist dies Thema in seiner bekannten Schonungslosigkeit von Zola in „Germinal“ behandelt worden. Die traurigen Folgen: Schamlosigkeit, frühe sexuelle Gemeinschaft finden hier ergreifende Gestaltung.

lichen. Schönheit muß walten rings um das Kind. Die Ideale der Lauterkeit, Menschenliebe und Beherrschtheit der Leidenschaften müssen den Raum erfüllen, in dem die Kindheit, die Jugend des jüdischen Kindes sich abspielt. Und auch das muß früh vor seinen Augen stehen, daß körperliche Genüsse nicht bestehen können vor dem Geistig-Sittlichen. Diese Reinheit der Atmosphäre ist nicht so sehr von dem Grad des Wissens als der Gesinnung abhängig, und so kann ja glücklicherweise oft des Handwerkers Hütte das Herrenhaus des Reichen beschämen.

Wenn die sachliche Belehrung bereits dem Kind zuteil wird, so bleibt nach dieser Richtung für die in die Jahre der Reife eintretenden Jünglinge und Jungfrauen nicht viel zu tun übrig. Freilich ist jetzt die Zeit gekommen, das Wissen um den Bau und die Funktionen der Sexualorgane, ganz besonders aber deren Hygiene zu vertiefen. Wie die Dinge heute liegen, ist sogar noch viel zu leisten. Denn trotz aller unheimlichen Frühreife und dem Beginn des Geschlechtslebens auf der Oberstufe der Schule[7]) ist das eigentliche Wissen nicht übermäßig imposant. Insbesondere gelten die Kenntnisse des weiblichen Geschlechts allgemein als erschreckend gering. Darin liegt eine große Gefahr. Wenn ein reifer Mensch seinen Organismus nicht einmal in großen Zügen kennt, so kann seine Naivität ihm sehr leicht zum Fallstrick werden. Völlig ununterrichtet aber sind viele Frauen über Hygiene und Pathologie des Sexuallebens. Nur um nicht als schwach zu erscheinen, setzen sich viele über die Grenzen hinweg, die Menstruation und Gravidität ziehen. Schlimmer aber ist die Ahnungslosigkeit auf dem

[7]) Das ist keine Seltenheit und muß umsomehr betont werden, als man sich dieser Tatsache gern verschließt. Selbst der Prozentsatz der Geschlechtskranken ist nicht gering. Daß auch Mädchen vorzeitig sich oft hingeben, ist wohl eine noch unangenehmere Kunde, läßt sich aber nicht verheimlichen. Von Proletarierkreisen sehe ich hier ganz ab; mir ist glaubwürdig versichert worden, daß in der guten Gesellschaft (christlichen) Keuschheit eine seltene Blume wird. Leider hat uns die Schicht der entwurzelten Juden auch vor dieser Schmach nicht bewahrt. — Im Kriege konnte man solche Erfahrungen gewinnen. Dort decouvrierten sich soviele Männer ohne Vorbehalt: dabei fiel auch Licht auf die Sexualität des Weibes. Ich will hier übrigens bemerken, daß in keiner Hinsicht so sehr Männer zum Beichten aber auch zur Lüge und Selbstverherrlichung neigen wie im Geschlechtlichen. Da will jeder ein Held sein, jeder Genuß ein Sieg. Ich glaube, daß Menschen, die in keiner Hinsicht etwas leisten, jedenfalls hier glänzen wollen, um Selbstachtung haben zu können. Kann man kein Galilei sein, so doch mindestens ein Casanova.

Gebiet der venerischen Erkrankungen. Als die Bemühungen des Vereins zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten einsetzten und man in der Aufklärung über das Wesen und die Gefahren der Geschlechtskrankheiten durch Theateraufführungen („Die Schiffbrüchigen" ein häßliches Stück!), durch Ausstellungen, Vorträge und Propagandaschriften das größte Heilmittel gefunden zu haben glaubte, war mancher skeptisch. Ich teile den Zweifel bis zu einem gewissen Grade, insbesondere was die Wirkung auf den Mann angeht. Die Genußsucht und Brutalität, die die Mehrzahl der Männer erfüllt, ist so groß, daß sie vor Gefahren nicht halt machen; so haben wir jetzt einen Gipfel in der Statistik der Geschlechtskrankheiten, der an die trübsten Zeiten gemahnt. Aber es ist mir auch gar nicht zweifelhaft, daß man nur Teilarbeit geleistet hat, wenn man die Gefahr der luetischen und gonorrhoischen Infektion beschworen hat. Ja, ich möchte den Satz prägen: wenn alle Ansteckung ausgeschaltet wäre, dann bliebe das sittliche Problem in seiner Isoliertheit übrig; dann müßte erst der Mensch im Mann-Tier geweckt werden.[8]) Anders jedoch bei der Frau. Ich glaube, ihr würde das Wissen um die Gefahren, wenn auch nicht Immunität, so doch relativen Schutz gewähren gegen das Unterliegen. Wüßte sie, daß sie in der Mehrzahl der Fälle viel mehr Liebe gibt, als sie empfängt, daß ihr, die im Augenblick an Dauer glaubt, selbst in der Stunde des Genusses selten gleiches zugedacht ist, daß sie ferner an Infektionen infolge ihres Körperbaues und des Krankheitsverlaufes viel schwerer zu tragen hat, dann würde sie gewiß ihren ganzen Widerstand in der Stunde der Versuchung sammeln.

Die Mahnworte, also die ethische Unterweisung an Jüngling und Jungfrau hat Goslar gefunden; sie müssen wecken und läutern. Die Pflicht der Familie und dem Volke gegenüber, das sich verjüngen soll, kündet er in lauteren Worten. Spricht auch über die Urteile von bedeutenden Aerzten und Hygienikern, die die Abstinenz gutheißen, sucht und nennt die Mittel, um das Krankhafte des langen Alleinseins zu überwinden. Auch der Tadel, der unsere gesellschaftliche Kultur, die Erotik allen Verkehrs zwischen den Ge-

---

8) Ähnlich Förster l. c. In diesem Sinne bezeichnet er Unsittlichkeit als die schlimmste Geschlechtskrankheit.

schlechtern, die sexuelle Tönung der modischen Literatur und Kunst trifft, ist gerecht. Ich will das nicht wiederholen, sondern mehr meinem Bestreben gemäß, den einzelnen erzieherisch zu beeinflussen und Richtlinien für die speziellen Fragestellungen zu finden, Winke und Vorschläge geben. Es ähnelt meine Arbeit eher der Methode Rousseaus, das Konkrete, dem pulsierenden Leben Angehörende zu betrachten und für es eine Bahn zu finden; Goslars Wort sind Mahnung, Warnung und Beschwörung, ich will mehr auf einzelnes Antwort geben und ganz besonders eine Diskussion provozieren. All dies ist Einleitung und Anfang.

In der Pubertät darf man den Jüngling nicht verlassen, nicht allein lassen mit allen Regungen, die ihn durchtoben. Wieviel leichter mag ihm all seine Qual, alles, was unter Schmerzen in ihm entsteht, werden, wenn er einen treuen Begleiter an seiner Seite weiß. Gewiß gibt es mancherlei, was man verbirgt. Aber das, was nicht direkt auf ein bestimmtes Wesen, dem man Verschwiegenheit schuldet, sich bezieht, kann der Jüngling wohl mit einem führenden Freund teilen. Aber gewöhnlich ist es das Alter, wo nicht nur das Kind sich von den Eltern zurückzieht sondern auch die Eltern von dem eigenartigen scheu werdenden Sohn abrücken aus Angst, ihm helfen zu müssen; sie fühlen instinktiv, dazu nicht befähigt zu sein. Sie sehen nur die sich vergröbernden Züge, seine ungelenke Art und nehmen wahr, daß nichts mehr die Zierlichkeit des Kindes, noch nichts die kraftvolle Schönheit des Erwachsenen hat. Die Ratlosigkeit der Eltern beruht aber nur zum Teil auf mangelndem Wissen um die Seele des Reifenden; am meisten entfremdend wirkt wohl bei vielen Vätern die Erinnerung an die eigenen tollen Jugendjahre, die nicht berechtigt, mit dem Höchstmaß an die Jugend heranzutreten — kann man doch nicht mehr verlangen, als man selbst zu leisten bereit war — und bei den Müttern das Andenken an die ohne klaren Einblick in die eigene Entwicklung verbrachten Zeiten. Wie soll man beraten, wo man sich selbst nicht kennt? Das freilich ist eine große Tragik.

Zeigt dem Kind, daß seine Schmerzen und Triebe nicht mit ihm in die Welt gekommen sind. Sagt ihm, daß es das teilt mit allen Genossen. Daß es ein Naturgesetz ist, daß unter Kämpfen

der Mann das Kind ablöst aber nicht, damit er nun in entfesselter Brunst sich dem Geschlechtsleben sklavisch ergebe, sondern um zum Höhepunkt des Schaffens zu gelangen. Hierzu aber bedarf der Jüngling der Reinheit. Auf das Gemüt eines edlen Jünglings, glaube ich, müssen zwei Gedankengänge tief wirken: Die Achtung vor dem Zusammenleben der Eltern und die Unberührtheit der Schwester. Es ist für jeden nur halbwegs ethisch gesunden Menschen ein unerträglicher Gedanke, in der Ehe der Eltern, der man selbst entstammt, nur ein niederes animalisches Leben zu erblicken. Und ebenso ist der wütende Ruf der Jakobssöhne: הכזונה יעשה את אחותנו in der Brust jedes jüdischen Jünglings wach. Hat man das eindringlich genug jedem vor die Seele gestellt und hinzugefügt, daß ein jeder andere mit demselben Recht Heiligkeit für Elterngemeinschaft und Schutz der Jungfräulichkeit der Schwestern fordern kann, dann bleibt für das folgerichtige Denken nur ein Leben in Enthaltsamkeit bis zur Ehe übrig.

Weisen die beiden eben angeführten Argumente: Die Achtung vor der elterlichen Gemeinschaft, also auch vor dem eigenen Ursprung, und vor der Integrität der Schwester auf Vergangenheit und Gegenwart, so ist ein neues sehr starkes argumentum ad hominem auf die eigene Zukunft des Jünglings gerichtet: man muß mit aller Ueberzeugungskraft die Sehnsucht des Jünglings nach eigenem großen Glück in der Brust des Menschen wecken. Es muß ihm selbst allmählich zum Wunsch werden, daß die Gemeinschaft mit dem Weib ihm die eigentliche Aufgabe, die zugleich das wahre Glück birgt, wird. Nun kann man etwa so den Weg zur Seele des Jünglings finden: Die Sexualgemeinschaft ist gewiß nicht das einzige, nicht einmal das Höchstwertige im Zusammenleben mit dem Weib; aber doch ein außerordentlich bedeutsamer Faktor, insbesondere das, was Freundschaft erst in Liebe wandelt, sodann aber das über das Leben der Individuen Hinauswirkende, indem dem Bund Nachkommenschaft entspringt (für alle, die nicht durch bedeutsame geistige oder hochherzige charitative Leistungen sich Unsterblichkeit sichern, ist die Heranbildung des Nachwuchses sogar das einzige, was wirklich über den individuellen Tod hinausdauert). Da aber das Sexuelle einen prominenten Platz in der

bedeutsamsten Periode des Lebens einnimmt und so recht die Zweieinheit von Mann und Weib charakterisiert, erhält es eine Weihe von besonderem Grade. Wollte man den sexuellen Verkehr, der in unserer Auffassung in einer ganz besonderen Zuordnung zur Ethik erscheint, als eine rein physiologische Angelegenheit auch in anderem Rahmen als dem der Lebensgemeinschaft zulassen, so würde dieselbe Handlung, das Sexualleben, in ganz verschiedener Wertigkeit existieren und anerkannt werden. Dazu kann sich ein sittlichen Gedankengängen ergebener Mensch, der den Sieg des Moralischen — im weitesten Sinn — für dringlicher erachtet als Befriedigung eigener Lust, unmöglich entschließen. An diesem Punkt der Ueberlegung ergibt sich die Möglichkeit, von jungen Menschen Opferwilligkeit zu heischen, gegen sich zu kämpfen und zu siegen. Man muß ganz ernst, mild und doch mit unerbittlicher Ehrlichkeit sprechen. Denn es ist ein Einwand des von Stürmen der Leidenschaft durchpeitschten Menschen möglich: er wird vielleicht zugeben, daß ein lediglich zur Befriedigung des Triebes dienendes Sichausleben eines hochstehenden Menschen nicht würdig sei — wie wenige werden selbst dies theoretisch und praktisch zugeben! — aber er wird geltend machen, daß im Leben öfter eine große Freundschaft zu Frauen möglich sei, und daß sie dann ihre Krönung in der Vereinigung finden dürfe — ja vielleicht müsse! Nun, auch da braucht der Erzieher nicht zu verstummen: er kann streng von der Selbsttäuschung vieler junger Menschen sprechen, die sich keine Rechenschaft ablegen von dem Gang der Gefühle; daß oft genug doch die geschlechtliche Komponente die stärkste an solchen Freundschaften sei. Der Mann muß aber vor allem bedenken, welch verhängnisvollen Einfluß er durch sein usurpatorisches Handeln auf das Schicksal des Weibes haben kann, daß er sich Verantwortungen aufbürdet, denen er nimmer gewachsen ist. Denn ists Freundschaft, die ihm so hohe Rechte gibt, dann darf er sich keiner Verpflichtung entziehen. Dazu aber ist keiner imstande. — Endlich ist es eine Arroganz zu glauben, daß man im Leben oft Freundschaften finden könne, die so große Rechte auf Körper und Seele eines Menschen verleihen. Man darf in Demut dem Lenker der Welt danken, wenn er einmal im Leben

das große Geschenk von Liebe und Freundschaft in einer Gestalt einem gewährt. Diesem Moment soll der Jüngling erwartungsvoll entgegengehen, ungeschwächt und nicht durch tausend kleine Vorgefechte ermüdet.

Zu dem Kapitel Sexualpädagogik gehört auch das ganze Gebiet der Charakterbildung, der Willensstärkung des Kindes. Gerade diesen Abschnitt hat Fr. W. Förster meisterhaft in seiner „Sexualethik und -pädagogik" behandelt, so daß hier nur auf das Werk verwiesen zu werden braucht. Es sei nur für die, denen die Lektüre des Buches nicht möglich ist, bemerkt, daß Förster den größten Mangel der Schule in der völligen Vernachlässigung der Willensschulung erblickt. Er findet mit Recht, daß die Sexualpädagogik gerade von der bewußten Stärkung des Willens — und zwar ganz allgemein — ausgehe, damit das Kind und der Jüngling überhaupt Widerstandsfähigkeit erwerben. Der Askese, die er auch ethisch sehr hoch — vielleicht zu hoch — einschätzt, kommt besondere Bedeutung zu. Und zwar spricht er im Gegensatz zur Abstinenz als der direkten, von einer indirekten Askese auf vielen Gebieten. Er nennt da gelegentlichen Hunger, das schweigende Ertragen von Schmerzen, den freiwilligen Verzicht auf manchen Genuß. Auch innerhalb der sexuellen Sphäre sucht er ein Gegengewicht gegen die Erotik, indem er gleichsam einen Zug gegen den anderen ausspielt. Er will Ritterlichkeit des Mannes als Abschwächung des Begehrens verwendet wissen, Ritterlichkeit will nur dienen und schützen und fordert kein Geschenk vom Weib. Freilich ist sich auch Förster auch dessen bewußt, daß diese Art der Unschädlichmachung von sinnlichem Begehren ein zweischneidiges Schwert ist, das nur dann verwendet werden darf, wenn bereits die Grundlagen eines gefestigten Charakters durch die vorangegangene Erziehung gelegt sind.

Wir machen in dieser Abhandlung von spezifisch jüdischen Gedankengängen nur deshalb keinen ausgiebigen Gebrauch, um die Zahl der Voraussetzungen einzuschränken und von einem breiteren Kreis verstanden zu werden. Es verdient aber hervorgehoben zu werden, daß wir meinen, daß die Befolgung der Sexualethik in hohem Grad von der Festigkeit und der Treue gegen die jüdische

Lehre abhängt. Denn wie Fr. W. Förster mit Recht sagt, ohne diese hohe Einstellung werden alle moralisch minder fest Veranlagten kaum zu einem ihnen unerhörten Opfer bereit sein. Weder die Aussicht, durch den Gehorsam gegen die jüdische Sexualethik selbst im Laufe des individuellen Lebens zu einer bedeutenden Höhe zu gelangen, noch die Rücksicht auf das sittliche Wohl des weiblichen Geschlechtes oder der Gedanke an die Zukunft der Kinder vermögen die Triebe zu fesseln. Nur die Gewißheit, neben all den erwähnten Verpflichtungen gegen sich und die Mitmenschen auch unmittelbar dem göttlichen Willen untertan zu sein und seine Zwecke, durch die eigenen Handlungen zu fördern, mag die Ziele religiöser Sexualität einigermaßen sichern. Die Selbstlosigkeit ist, wenn wir erwarten, breitere Schichten ihr zu gewinnen, nur im Rahmen der Gottesdienerschaft zu verwirklichen. Selbst wenn es dafür keine befriedigende Erklärung gäbe, müßte die historische Tatsache, daß das jüdische Volk auch die Gebote der Sexualethik am weitgehendsten befolgte, solange seine überwiegende Masse das Gesetz achtete, doch überzeugend sprechen.

Wir müssen aber unsere Berechtigung, so detaillierte Forderungen zu erheben, noch gegenüber der Philosophie begründen. In seinem grundlegenden Werk: „Die Ordnungslehre" (der nicht metaphysische Teil der Philosophie; Jena 1911) sagt Hans Driesch gelegentlich der Behandlung des ethischen Problems etwa folgendes aus: In der Ordnungslehre (Logik) ist nur der allgemeinste Begriff der Ethik: das Vorhandensein des sittlichen Gefühls, das durch seine Urteile: „es sollte sein oder nichtsein" der Selbstbesinnung unmittelbar die Tatsache des Gewissens erschließt, verankert. Denn beide enthalten ein Ordnungsstreben. Als sittliche Verpflichtung läßt sich nur ganz allgemein die Pflicht des Mitfühlens und die Verpflichtung, durch das eigene Verhalten keinen Nachteil für andere zu erzeugen, selbstbesinnlich auffinden. Alle anderen speziellen Forderungen entbehren der unmittelbaren Verknüpfung mit dem Urbegriff „Ordnung" und mögen wohl Wert, aber keine zwingende Bedeutung haben. — Wie verhält sich nun unser sexualethischer Standpunkt zu dieser Driesch'schen Auffassung? Ich glaube, sogar dieser außerordentlich bedächtigen Art

gegenüber das entwickelte Programm unserer Moral rechtfertigen zu können. Denn rein denkmäßig lassen sich wohl alle unsere Forderungen auf das Mitfühlen und die Bewahrung des Mitmenschen vor Schaden zurückführen. Zur Erweckung unserer Forderungen ist die Driesch'sche Grundiegung zu der Ethik zu matt, aber wenn es sich darum handelt, die Verankerung der Sexualmoral zu gewährleisten, so mag diese kahle, nüchterne Zuordnung zur Ordnungslehre zugestanden werden. Kein Logiker wird uns nun verwehren können, dieses System allseitig zu stützen und mit dem Pathos opferwilliger Gesinnung zu erfüllen. Uns liegt tatsächlich auch an der philosophischen Annehmbarkeit ebenso wie an der praktischen Erfüllbarkeit.

Auf einen wertvollen Bundesgenossen will ich in diesem Zusammenhang hinweisen, dessen sexualethische Größe umso rühmenswerter ist, als wir ja manchen Schriftsteller haben, der die Gefahrlosigkeit der Abstinenz zugibt,[9]) aber kaum einen, der sie mit Nachdruck und Ueberzeugungskraft predigt: Björnstjerne Björnson hat mit der Leidenschaft seiner großen Seele Keuschheit von Jüngling und Jungfrau geheischt und die wirkliche Monogamie als Ideal aufgestellt. (Wir haben ja in Europa im Gesetz die Einehe, tatsächlich aber leben die wenigsten Männer monogam; so sagt auch Schopenhauer (Parerga und Paralipomena, über die Weiber): Die meisten Männer leben einen Teil ihres Lebens, manche immer in Polygamie. Das Bedeutsame ist, daß Björnson das Postulat der Einehe auch aufrecht hielt, als er mit der Kirche gebrochen hatte. So ist es von Interesse zu hören, daß er Deutschlands Sieg 1870-71, solange er gläubig war, der größeren Religiosität, später, als er sich vom Christentum entfernt hatte, der relativ größeren Sittenreinheit und ehelichen Treue der Deutschen zuschrieb[10]) (nach Georg Brandes: Moderne Geister.)

In dichterischer Kraft ist der Ruhm der Sittenreinheit im Drama „Der König" besungen, wo einerseits der Stolz der Clara Ernst,

---

[9]) Sie sind bei Goslar R. c. genannt.

[10]) Nach den Erfahrungen des Weltkrieges scheint mir das eine Täuschung oder es müßte sich die Moral gelockert haben. Aber nicht darauf, nicht einmal auf die Berechtigung dieser geschichtlichen Betrachtungsweise kommt es an sondern auf den hohen Standpunkt des großen nordischen Dichters, der uns dadurch so lieb wird.

die den König, der ihr auf dem Maskenfest ungebührlich naht, voll Verachtung zurückweist, dithyrambisch gefeiert wird, anderseits des Königs Anstieg zur sexuellen Läuterung einen wesentlichen Teil seiner Wandlung ausmacht. — Mögen jüdische Jünglinge, denen des Gesetzes Forderung zu schwer und lebensfremd erscheint, erkennen, daß ein freier, moderner, ja fast revolutionärer Geist — man lese Björnsons Ausführungen über Geistesfreiheit (Vorwort zu „Der König") — nichts anderes verlangt.

Mag sein, daß man mich tadelt, weil ich nicht die ganze Verpflichtung zur jüdischen Sexualethik den Quellen entnehme. Aber mir kommt es auf das Resultat an, und ich glaube, der Genius des jüdischen Volkes wird sich jeder unbefleckt gebliebenen jüdischen Seele freuen, gleichviel von welchem Ausgangspunkt her sie zur Höhe gelangte. Denn ich will ein weites Echo finden mit meinen Worten und hoffe, daß ebenso wie Goslars Schrift auch mein bescheidener Beitrag außerhalb des engen Kreises der thoratreuen Judenheit wirken wird. Ich glaube in der Tat, daß die Rückkehr eines nennenswerten Teils der Jugend Judas — in welchem Lager auch immer die einzelnen stehen — der Beginn der sittlichen Wiedergeburt sein wird, ein untrügliches Zeichen der Unvergänglichkeit unseres Volkes. Auch alle anderen Volksbestrebungen: geistige, religiöse, politische erhalten erst im Zusammenhang mit der Sicherung sexualethischer Gebote die Bürgschaft für ihren Erfolg. Es ist umso wichtiger das zu sagen, als viele Schaffende, besonders die Wortführer der Verjüngung — von Goslar abgesehen — über diesen Gegenstand mit Stillschweigen hinweggleiten. Der thoratreue Kern des Volkes aber muß in jedem, der sich zu seiner Sexualethik bekennt, einen Zurückkehrenden erkennen, einen edlen בעל תשובה und in jedem Orthodoxen, der sich über die geschlechtliche Moral hinwegsetzt, einen zweifelhaften Genossen erblicken, ja einen, der uns gefährdet, weil er unter der Maske der Frömmigkeit ihr wahres Wesen lästert, und sie in Mißkredit bringt, in den Ruf von Halbheit und Heuchelei. Mit dieser Schärfe soll freilich keine unerbittliche Härte und Verstoßung gepredigt werden. Gerade die Gefallenen sind Objekte der Erziehung, und wenn es gelingt, einen, der der Uebermacht der Leidenschaft erlag, zurückzuführen auf

die Bahn der Treue gegen das Weib und somit das Gesetz, so ist die Leistung nicht geringer als die gelungene Erziehung zur Keuschheit. Aber eine unerbittliche Feindschaft ist damit allen Lüstlingen und Don Juans angesagt, allen schamlosen Genießern, die Ehre rauben und preisgeben — denn auch das selbstvergessene Weib wird von der Acht getroffen — oder gar das Glück einer Ehe zerstören, ganz besonders aber auch Kampf allen Theoretikern des Rechts des Sichauslebens und der Zügellosigkeit. Mit ihnen, die des Volkes seelische Gesundheit untergraben, kann uns kein Band des Verstehens verbinden.

Ueber die Sexualmoral der Ehe wäre ein großes Kapitel zu schreiben. Das aber kommt mir nicht zu. Ich hoffe, ein Berufener wird diese würdige Aufgabe erfüllen.

Wir dürfen, wenn anders wir ernstlich das Sexualleben sanieren wollen, nicht an einer Verirrung vorbeigehen, die immer mehr um sich greift: Die Art der Eheschließungen. Dieser Gegenstand ist nicht nur wichtig mit Rücksicht auf das Leben in der Ehe sondern beeinflußt in hohem Grad das Verhalten des Mannes vor der Ehe. Ohne hier ins Einzelne gehen zu wollen, muß doch hervorgehoben werden, daß die leider in orthodoxen Kreisen verbreitete Manier, die Geldfrage ungebührlich in den Vordergrund zu rücken, ein Verhängnis ist. Es ist merkwürdig, wie Menschen, die angeblich ihr ganzes Tun nach den Worten unserer Weisen regeln, so ganz deren goldene Regeln über die Bewertung des Vermögens der Frau vergessen — oder verachten (?). Daß man, wenn man zwischen einem würdigen aber armen und weniger würdigen doch reichen Mädchen die Wahl hat, sich für jene entscheiden muß, daß das erheiratete Geld kein ממון של יושר ist, das wird gänzlich übersehen. Ich aber sage, wer die Verehelichung zu einem Kauf erniedrigt, wer an die heiligste Handlung im Leben mit solch gewinnsüchtigen Erwägungen herangeht, der hat den Geist unserer Gesetze ebenso verkannt wie so mancher, über den man mit verächtlichem Lächeln hinwegblickt, weil er ein Gebot nicht beobachtet, das wir schätzen. Der Ehe mit ehrfurchtsvollem Erwarten kann doch nur entgegenleben, welcher einen Menschen im Weib erringen will. Nur von dem aber kann man mit einiger

Wahrscheinlichkeit annehmen, daß er das Joch der Enthaltsamkeit auf sich nimmt. Ja, nur von dem kann man mit Rücksicht auf sein Ziel sagen: טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו. Und so ersteht ein neues Gebot für die Erziehung: lehrt Eure Kinder wahre Liebe erwarten und suchen. Nicht weckt den Sinn für Erotik und sexuelle Spannung. Aber pflanzt in ihr Herz die Sehnsucht nach Liebe. Liebe, die man gibt und man empfängt. Und laßts den reifen Jüngling wissen — denn er ist schon wissend — daß nur ein reines Weib Gegenstand solcher Liebe und Quell solchen Segens sein kann. Sprecht von dem Segen dieses Sichfindens. Laßt die Augen Eurer Kinder offen sein, nicht um Nahrung für das Auge zu finden, sondern um die Seele zu erspähen, die Gott für jeden bestimmt hat. Nicht um ein Weib zu finden, soll der Jüngling ausziehen auf den Weg. Sondern mit der Sehnsucht und dem raschen Blick, wenn irgendwo die ihm Zugedachte weilt, sie zu erkennen und nicht an ihr vorüberzugehen. Es ist am schwersten, hier Worte zu sagen. Denn hier sollte alles unausgesprochen bleiben. Und könnte es auch; aber doch nur für ein gesund erzogenes Geschlecht. Unserem, das in falscher Bewertung der Lebensgüter, in der Verwechslung des eigentlichen Lebensschatzes mit den edlen Beigaben des Lebens, groß geworden ist, müssen die Augen geöffnet werden. Es soll wieder erfahren, daß der Weg der Sittlichkeit zugleich der der Schönheit ist, und daß auf ihm größere, ja sogar ergreifendere Erlebnisse uns zuteil werden, als sie in der erotischen Literatur durch ungesunde Phantasien uns vorgegaukelt werden.

Ich bin mir bewußt, mit diesen Gedankengängen in Widerspruch zu den durch den Brauch geheiligten Gewohnheiten zu treten. Doch scheint mir das kein Grund zum Schweigen. Nur in wenigen Fällen hat die bisherige Praxis der Eheschließung sich durch den Erfolg gerechtfertigt, und die relativ große Zahl sogenannter glücklicher Ehen schließt nicht aus, daß eine Steigerung des Glückes möglich wäre. Denn im Grund genommen herrscht in den meisten Häusern sehr viel Prosa, was vielleicht die Harmonie der genügsamen Gatten nicht stört, aber doch dem Haus den Segen jener Lichtfülle und poesiegetränkten Atmosphäre versagt, die das jüdische Haus zu dem geweihtesten Tempel gestalten könnte. Nicht

wirklichkeitsfremde Schwärmer will ich dadurch an die Stelle der bisherigen Utilitaristen treten lassen, sondern vielmehr Menschen, die den Scheinwert der vergänglichen Güter durch die Realität edler, ewiger Werte zu ersetzen bestrebt sind. Denn schließlich muß doch die Frau teilhaben am Lebenswerk. In den engen Verhälnitnissen des Ghetto war die Frau wirklich viel mehr Kameradin als die Frau des heutigen Bürgers, Finanziers oder Akademikers. Sie baute mit am Beruf und beteiligte sich an dem Erziehungswerk. Daraus ist nicht die Konsequenz zu ziehen, daß die Frau eines Bankiers ein Finanzgenie sein, die eines Philosophen Hegelscher Schule der gleichen Richtung huldigen müsse. Nur scheint mir, daß eine gewisse Adaptierung beider aneinander von vornherein möglich sein muß. Bisher wars doch meist so, daß das Vermögen der Frau an die Bedürfnisse des Mannes die einzige Anpassung darstellte, wozu sich in orthodoxen Kreisen meist noch die Aehnlichkeit der religiösen Ueberzeugung bzw. Praxis gesellte. Das aber reicht noch nicht aus.

Der Sinn all dieser Worte ist, eine Rückkehr zu einer höheren Einschätzung der Lebensgemeinschaft vorzubereiten und die Liebe in ihrer Tragweite als das vereinigende und zusammenhaltende Moment aufzudecken. Diese Liebe, das elementare alles erfüllende Gefühl restloser Hingebung an die Gefährtin, des Erwachens der eigentlichen Lebensfreude und Schaffenskraft, die zweite Geburt des Mannes zu beseligtem Leben und völlig vom Egoismus gelösten Streben, das Keimen unendlicher Milde in dem harten Gewebe des männlichen Herzens, die alles der Gefährtin geben und von ihr nur noch die Gaben des Lebens empfangen will, ist doch eigentlich nur in jüdischen Herzen zu höchster Blüte entwickelbar. Denn nur jüdische Seelen kennen die echte Vermählung, die Vereinbarkeit irdischer Aktivität und Glückhaftigkeit mit kosmischen, Gott zueilenden Gefühlen. Nur Juden glauben doch, daß Gott gerade den Bund zweier Menschen mit besonderer Fürsorge vorbereitet. Deshalb müssen auch die erhabensten menschlichen Regungen sprechen, wenn der Mann und das Weib sich zusammenfinden. Und wenn diese schweigen oder gar nicht erwachen, dann hat die große Stunde nicht geschlagen. In der Brust unserer Jungen hoffe

ich auf ein Echo. Sie sollen wissen, daß einst der Tag des Glückes kommt, der so groß ist wie גבהו שמים מארץ. Nicht krankhaft, sondern wie etwa in der Erwartung messianischer Tage sollen sie harren voll Glaubens. Sie sollen auch Mut haben und das Erworbene behaupten. „Aber wer fest auf dem Sinne beharrt, der bauet die Welt sich.“ Der also sprach, war ein Weltweiser.

Die hier hinsichtlich der Eheschließung geltend gemachten Grundsätze gelten sinngemäß für das ganze Leben; die Jugend soll losgerissen werden von der Kette niederer, selbstischer Handlungen und Gesinnung. Das jüdische Volk bedarf zu seiner Wiedergeburt jenes von Nützlichkeitsfragen befreiten, ja alles Opportunismus nicht achtenden Schwunges, der emporstrebt aus dem Wunsch des von großer Sehnsucht erfüllten Individuums heraus im Dienst des Volkes. Nur durch die Reife von Persönlichkeiten steigt das Volk empor; die Menge aber, die den steilen Weg nicht mitmachen will, soll wenigstens ehrfurchtsvoll den Stürmern Platz machen und in ihnen die Träger der Lebensenergieen des Volkes erblicken, nicht wie bisher, nur bemitleidenswerte, für die Welt unbrauchbare Menschen, die man einmal gelegentlich eines Festes oder Kongresses braucht für eine schöngeistige Rede, sonst aber bedauert. Gerade aber auf dem Terrain der Liebe und Ehe bedarf es dieser gesundeten Anschauung; denn sie ist doch der Strahlungsmittelpunkt. Die Erwartungen des gesunden reifen Menschen richten sich auf sie, und von ihr gehen die Kraftstrahlen aus, die das künftige Geschlecht richtend beeinflussen. Die Arbeit des wirklichen Mannes wird von der Liebe her bestimmt: im Sinne der Förderung, falls er Erfüllung gefunden hat; im Sinne der Erkaltung, falls durch Enttäuschung seine Seele matt wird. Ich bin überzeugt, daß insbesondere die Arbeit für das jüdische Volk erst den Hauch echter Hingebung empfängt, wenn der Mann zuvor Liebe in dem naturgegebenen Rahmen gegeben hat; es ist wohl der Weg der Natur, daß die ursprünglichen Gefühle: Liebe zum Weib und den Kindern der vollendeten Hingabe ans Volk vorangehen muß. Aber die Liebe ist mehr als eine Generalprobe für völkische Ergebenheit. Sie ist die Geburtsstätte des großen Opferganges. Wollte man aber eine Analyse der durch die Liebe freiwerdenden Energien geben, so müßte man dem

eine besondere Untersuchung widmen, die freilich ein tiefes Sicheinfühlen und ahnungsvolles Entdecken erfordern würde; denn da ist viel seelisches Neuland. Die gewöhnlichen Methoden der Selbstbesinnung versagen da, und es möchten auch die Worte nicht ausreichen, immer gebührend zu sprechen. Aber hier gehts ja um ein anderes: Um die Klarstellung, daß die von der Liebe her bestimmte Ehe nicht nur größeres Glück im eigenen Haus gibt, sondern den Idealen der Sexualethik, der Keuschheit vor der Ehe, der Reinheit des Denkens zur Vermeidung des הרהור עברה infolge der dem Jüngling eröffneten Perspektive Verwirklichung ermöglicht, und endlich noch der Erfüllung dem Volk gegenüber, die vereinte Leistungsfähigkeit zweier Menschen sichert.

Es ist unmöglich, das Sexualproblem, insbesondere dort, wo es mit sozialen Fragestellungen zusammentrifft, zu behandeln, ohne wenigstens in Kürze der Prostitution zu gedenken. Der Thora Stellung zu ihr ist unzweideutig die der Ablehnung (siehe hierzu auch Preuß 1. c.). Das hat freilich weder die offene noch die geheime Prostitution verhindern können. Unendlich vielgestaltig ist die Geschichte dieses Sumpfes. Ich will dies Gemälde hier nicht entrollen. Die Psychologie und Lockrufe der זונה hat bereits in משלי eine klassische Schilderung erfahren, und die Geschichte der Kriege und Kulturen ist immer begleitet von dieser gräßlichen Pest. Für einen reifen Menschen ist das Dirnenwesen der Kriege viel lehrreicher und erschütternder als die Schlachten. Denn während diese von Faust und Kraftenfaltung berichten, spielt sich im Schatten des Bordells die wahre Tragödie ab, weil hier beide Partner Würde und Menschenachtung vergessen und nur im Frondienst der Lust bzw. dem zum Erwerb erniedrigten Genuß stehen. — Völlig unzulänglich sind die bisherigen Bemühungen des Staates gegenüber dieser schweren Aufgabe. Meist war die ganze Betrachtungsweise verfehlt; oft wurde die Frage der Zulässigkeit der Kasernierung von Dirnen gestellt — als ob damit das Problem erschöpft sei. Tatsächlich war bei solcher Einstellung viel Heuchelei im Spiel, und so war auch das Verhältnis der früher herrschenden Kreise in unserem Land zum sexualethischen Problem von Scheinheiligkeit diktiert. Man führte ein „frommes" Regiment — natür-

lich ohne sich selbst zur Moral verpflichtet zu fühlen; denn die Moral war für das Volk; so wollte es die alte Allianz von Thron und Altar. Denn was wurde beispielsweise durch das Verbot der Kasernierung in Berlin erreicht? Eine wilde vagante Prostitution kam auf und trug den Schmutz in alle Gassen. Nein, mit einem Polizeidekret läßt sich dieses Erbübel der Menschheit nicht ausrotten. Seine Ueberwindung setzt eine weit und mit Erfolg durchgeführte Sexualpädagogik voraus und erfordert eine großzügige Sozialpolitik, die das Elend zu tilgen sich bemüht.

Uns interessiert ja wesentlich der Anteil jüdischer Frauen an der Prostitution. Dies Thema ist mit besonderer Lebhaftigkeit seit dem Weltkrieg erörtert worden; doch sind die ihm zugrunde liegenden Verhältnisse wesentlich älter, wenn auch zugegeben werden muß, daß seit dem großen Krieg sich der Jammer vermehrt hat. — Meine Erfahrungen sind nicht besonders umfassend auf diesem Gebiet. Doch habe ich aus meiner Ortsarzttätigkeit noch gut in der Erinnerung, daß die Teilnahme der Jüdinnen nicht erschreckend groß war. Ich muß trotz aller Verfehlungen von Töchtern unseres Volkes die Beschuldigung zurückweisen, als ob sie sich in besonderem Maße schuldig gemacht hätten. Diese Anklage klingt besonders zynisch und verdächtig im Mund genußsüchtiger Männer, die für ihre Person auf nichts verzichten und einen Stein auf unsere Schwestern im Osten werfen wollen. Als Erinnerung an zwei erschütternde Erlebnisse in Rumänien lebt in mir das Bewußtsein, daß es theoretisch so leicht ist zu predigen und zu tadeln. Erst Aug in Aug mit dem Elend und Schmutz packt einen der Menschheit ganzer Jammer. Ich sah nämlich in der lebendigen Wirklichkeit, was die kalten Richter nicht sahen, den Schlund der Not, in dem solch beklagenswerte Frauen sind. Und ich weiß: wenn irgendwo in größerer Zahl jüdische Frauen gegen das Erbteil der Sittenreinheit verstoßen, dann ist es doch meist der gräßlichste Hunger, der dazu treibt. Und deshalb ist wieder das laute Gebot, das wir vernehmen müssen, das insbesondere den Reichen in die Ohren klingen muß: nehmt die Not von unsern Armen. Wohl weiß ich, daß das Problem nicht so einfach liegt, daß vielmehr auch sittlicher Verfall unsere Reihen, auch die der Besitzenden ergriffen

hat. Aber doch nicht so, daß andere Völker über uns zu Gericht sitzen dürfen. Immer noch stand der Jüdinnen Sittlichkeit hoch über der ihrer Umgebung; auch im Weltkrieg. Freilich, was morsch ist an der Moral unseres Volkes, das wollen wir offenen Auges erkennen, um es zu bessern. Die entsetzliche Tragödie des Mädchenhandels, die z. B. Mendel Mocher Sforim in מעמק הבכא entrollt, oder das Elend und die Verrohung der Prostitution, die J. L. Perez in seiner Tragödie „Die drei Schwestern“ aufdeckt (auch „Gott der Rache“ von Schalom Asch muß hier genannt werden), wollen nicht nur als Kunstwerk und künstlerische Motive zu uns sprechen. Sondern unsere Herzen öffnen und zur Besinnung bringen. Denn wir müssen die Frage stellen: מדוע לא עלתה ארוכת בת עמי.

Ueber dieses Problem kann hier gewiß nichts Endgültiges gesagt werden. Denn einen Einfluß haben wir doch auf die Gestaltung solcher Angelegenheiten in keinem Lande. Bliebe also nur für ארץ ישראל, sobald es unser ist, unsere Wünsche zu äußern; das aber gehört nicht unmittelbar in den Rahmen der Erziehungsfragen und soll uns vielleicht einmal als besondere Untersuchung beschäftigen. Und doch hat die Frage auch jetzt schon eine unmittelbar an uns herantretende Forderung und sogar in doppelter Bedeutung: es handelt sich einerseits um die Fernhaltung jüdischer Frauen von der Prostitution, anderseits um den Verzicht jüdischer Männer auf die Dirnen. Ich bin mir bewußt, damit nicht mehr als die Formulierung der Aufgabe gegeben zu haben, und das ist noch kein besonderes Verdienst. Aber wer mehr kann, den bitte ich darum, mehr zu tun. Angedeutet habe ich doch in den der Sexualpädagogik gewidmeten Abschnitten, wie man dem Mann einigen Abscheu vor der Gemeinheit der Prostitution dadurch beibringt, daß man ihm den Glanz des Heiligen zeigt. Und so wie wir dort positiv von der Unberührtheit unserer Schwestern zum Jüngling sprachen, so müssen wir angesichts der Prostitution ihm vor Augen halten, daß ein jeder, der aus dieser Sünde auch nur einmal Genuß schöpft, mitschuldig daran ist, daß die Menschheit sich immer tiefer in Schuld verstrickt, und den Weg zur Höhe immer mehr versperrt findet. Ich spreche vor allem zu denen, die אהבת ישראל in ihrem Herzen

verspüren, und eine große Zukunft unseres Volkes erhoffen; über den Eindruck meiner Worte auf Assimilanten kann ich mich keinen Illusionen hingeben, weil sie zu sehr in den Anschauungen europäischer Dekadenz befangen sind und nicht die Opferwilligkeit der nationalen und religiösen Kreise haben; brauche ich aber zu sagen, daß ich beglückt wäre, auch dort gehört zu werden? — Jude sein, ein Sohn des ewigen Volkes, ein Jünger der edelsten Lehre, das heißt nicht zuletzt durch eigene Unbeflecktheit die Sündhaftigkeit der Welt verringern, rein leben, Reinheit als Vorbild auf dem eigenen Antlitz tragen. Und das andere, was den Abbau der Prostitution anbahnen kann, ist die Linderung von Not und Beseitigung von Armut. Das soziale Problem ist in der Tat mehr als eine fanatische Angelegenheit einer Partei, ja sogar mehr als der Wille der Aermsten zum Glück und erträglichen Leben: es ist das große Volksgebot, die Forderung, die der Lebenswille, der Kampf gegen das Absterben der Nation erhebt. So begegnet uns immer wieder in Schule, Haus und Leben der Ruf nach gerechter Verteilung der Lebensgüter, nach gesünderem Wirtschaftsleben. Ich kann nicht anders als annehmen, daß die Kapitalisten nicht wissen, wie ihr wachsender Reichtum ursächlich am sittlichen Elend der Welt beteiligt ist. Aber nachdem das Mahnwort sie geweckt hat, müssen sie hören und Konsequenzen ziehen. Sie können doch nicht wollen, daß Jüdinnen, Töchter des Gottesvolkes, Freudenhäuser bevölkern.

Ich will in diesem Zusammenhang nicht viel von dem Anteil sprechen, den unser Gesellschaftsleben an der Ausbildung des Sexualgefühls hat. Insbesondere will ich mich hier nicht über Kleidung, Tanz usw. äußern, weil mir das nur die Ausläufer und Ergebnisse — wenn auch bedeutsame — einer Gesinnung sind, die von Grund auf geändert werden muß. Eine Kritik unserer Gesellschaft und ihrer Zerstreuungen aber kommt einem Vernichtungsurteil gleich. Vielleicht lohnt es, ganz allgemein darüber ein kräftig Wörtlein zu sagen. Das Leben im Salon ist eine ständige Variation über das Thema: Wie kann ich meine wahre Gesinnung verbergen, Unerlaubtes in erlaubte Formen gießen? So setzt die Erholungsstunde in der Gesellschaft die Unwahrhaftigkeit des Berufslebens fort und ist gleich ihm ein raffiniert vervollkommneter Zweig

unserer Zivilisation. Im Grund genommen, ist wohl mancher von diesem Treiben ebenso wenig befriedigt, wie von dem wilden Hasten des Berufslebens, das in Wahrheit nur wenige wilde Menschen lieben. Aber das ist das Merkwürdige: alle werden fast widerwillig in den Strudel gezogen und kommen nicht wieder frei. So ähnlich ist es mit dem gesellschaftlichen Leben. Selbst die, welche seine Hohlheit erkennen, pflücken lieber im Vorübergehen einige ihrer wurmstichigen Früchte, als daß sie bereit wären, mit all diesen Unwahrheiten zu brechen, und schöpferisch eine neue Form zu bilden. Dann wird auch die tödliche Langeweile schwinden, die die besseren Elemente nicht los werden.

Tatsächlich lauert im Hintergrund ständig die Sphinxgestalt der Erotik, alle umgarnend. Ihr dient die Unterhaltung, das Wort und der Blick. Erfolge zu erzielen, strebt der Mann, zu gefallen, das Weib. Vielleicht ist dabei die natürliche Bestimmung des Menschen mitverantwortlich. Aber das ist das Entsetzliche, das Dekadente an unserer Zeit und ihrer Gesellschaftsstruktur, daß aus einem mächtigen Trieb ein allbeherrschender Tyrann geworden ist, dem alles unterworfen ist. Wenn heute über Kunst und Wissenschaft mit der berühmten Oberflächlichkeit gesprochen wird, ist das nur eine neue, etwas verhüllte Gelegenheit, dem Erotischen zu frönen. Diese Entartung hat bis tief in unsere Reihen Platz gegriffen, und das jüdische Haus entweiht. Hier hat eine Reform an Haupt und Gliedern zu beginnen. Man muß den Mut haben, lieber die einem anvertrauten jungen Menschen von den Stätten des flachen Flirts fernzuhalten und ihnen, wenn auch noch so primitiv, eine gesündere Gesellschaftskultur aufzubauen. Es muß eine anerkannte Wahrheit werden, daß die subtilste Aesthetik ein sittlich morsches System nicht existenzberechtigt macht, und gerade die Befürworter wahrer Liebe müssen in der Verbannung von Tändelei und Schäkern eine Wegbereitung ihrer Ziele sehen. Hier ist es schwerer als sonst, eine Aenderung anzugeben. Denn die neue Form der Gesellschaft kann ja erst aus dem Zusammenleben der Gleichgesinnten geboren werden; nur empirisch ist ihr Charakter feststellbar. Auch will ich nicht die Bewegtheit und das Erfülltsein des Lebens durch nackte arme Worte lähmen. Nur was vermieden, was gesucht

werden muß, kann gesagt werden. Entfernen müssen wir uns von den Scheinwerten: Glanz und Sentimentalität und den Verlogenheiten, erheuchelten Gefühlen und unsittlichen Faktoren. Suchen müssen wir den Ernst, das Dauerhafte, die Seele des Mitmenschen, die jüdische Weihe der Muße. Etwas, was der Beruf nicht ganz gewähren kann, soll die Geselligkeit geben: von Vorteilsstreben freie, von Gefallsucht entfernte, über sexuelle Listen erhobene Gemeinschaft. Deshalb muß sich die jüdische Geselligkeit fern halten vom Sklavendienst vor der Tagesmode, wenn ich auch andererseits kein Verdienst darin erblicke, alles Zeitgenössische zu verachten oder zu ignorieren. Das Problem wird nicht durch das Bestreben gelöst, anders zu sein als die Umgebung, sondern nur wahr und jüdisch ohne Rücksicht auf das Gebot der Gegenwart. Um deutlich zu sein — denn hier ist der Angelpunkt und ja auch die Verbindung mit unserem Thema — die Gesellschaft soll nicht im Dienst der Ehevermittlung oder, was schlimmer ist, der Unzucht stehen, sondern soll durch die Kräfte, die nur edle Gemeinschaft in Mußestunden entbindet, das Volksleben bereichern, die produktiven Kräfte anregen und die rezeptiven beschenken. Es muß in der Gesellschaft nicht viel gesprochen werden, es dürfen auch lange Pausen sein in der Unterhaltung. Nur das Auge sei offen und wach die Seele. Das Mahl darf nicht üppig sein und nicht zu weich das Polster. Auf schlichtem Grund sollen sich schlichte große Gedanken erheben, immer verankert in unseres Volkes göttlicher Aufgabe. Kein Zwang zur Geistreichelei, nur Wahrhaftigkeit, Vertiefung, die mancher nicht im Leben gewinnen kann, mag er in solchen Stunden erringen, wenn er die Struktur menschlicher Seelen erkennt, die ihm sonst verborgen bleibt. So erhebt sich auch hier die Aufgabe, von früher Jugend auf den Hauch der Reinheit auch in das Zusammenleben von Freunden zu bringen. Abgesehen davon, daß von hier aus positiv geadelt werden kann, ist die Abweisung des Obszönen und des der Sexualethik Feindseligen der größte hier zu leistende Dienst.

So gilt es, an allen Stellen — denn überallhin wirkt das Geschlechtliche — den Läuterungsprozeß zu inaugurieren. Das Ergebnis wird die Rückkehr zum jüdischen Reinheitsgedanken sein.

Die Gotteslehre in der jüdischen Apologetik.*)

von Dr. Marmorstein, London.

1. Das Dasein Gottes.

1. Gibt es einen Gott? Diese Frage bildet den Ausgangspunkt der altjüdischen Apologetik. Dafür gibt es zwei Gründe. Erstens, weil diese Lehre die Grundfeste, den Eckstein alles jüdischen Denkens und Lebens darstellt, und somit das Wesentlichste ausmacht, womit das Judentum von der Außenwelt unterschieden worden ist. Ein Judentum ohne Gott ist einerseits undenkbar, andererseits eine Ausgeburt einer verfälschten Geschichtsauffassung. Zweitens wurde die Frage überall aufgeworfen, wo Juden und Heiden einander begegneten, und über Religion im allgemeinen, und über die jüdische Religion im besonderen Gespräche führten. Ueber das Dasein Gottes wurde nachgedacht und debattiert auf dem heimatlichen Boden, in Judäa, wie auch weit entfernt von den Gestaden des Jordanflusses, im Osten und Westen, in der Diaspora, in fremden Zungen, wie auch im hebräisch-aramäischen Idiom. Griechen wie Römer, Syrer wie Aegypter versäumten keine Gelegenheit, über diese Grundlehre des Judentums Auskunft zu erhalten, ihre Entgegnungen vorzutragen, oder ihre Antipathie gegen den Gottesbegriff im Ernst oder ironisch zum Ausdruck zu bringen. Es gehört nicht viel dazu, diese Stimmung aus den literarischen Denkmälern herauszufühlen oder zu begreifen. Allein, nicht nur Heiden, sondern auch Juden gegenüber, mußte diese Lehre verteidigt werden.

---

[1]) Vorstehende Abschnitte sind einem größeren Werke, welches „Die Geschichte und Probleme der altjüdischen Apologetik„ behandelt, entnommen. Wie die Gotteslehre der Grund- und Eckstein des ganzen Judentums bildet, so muß sie auch in der Apologetik den ersten Platz einnehmen. Das erste Kapitel bespricht die Existens, die Einheit und die Eigenschaften Gottes. Es braucht nicht betont zu werden, daß die Ansichten und Vorstellungen, die in diese nProblemen zum Ausdruck kommen, nicht nur für die Alten sprechen, sondern auch heute noch von bleibendem Werte sind. Auch in unseren Tagen muß der Lehrer des Judentums und der Erklärer des Gotteswortes stets aus den Quellen, die unsere Edlen und Alten gegraben, schöpfen. Mögen diese bescheidenen Zeilen, geschrieben in schweren und harten Zeiten, ihr Scherflein hierzu beitragen.

London, 25. Tischri 5680. A. Marmorstein.

Es gab Juden, geboren und erzogen in der väterlichen Religion, die das Dasein Gottes verneinten. Wie ist aber die Entstehung und die Entwicklung einer solchen atheistischen Strömung im ersten Jahrhundert zu erklären. Rein geschichtlich läßt sich die Frage kaum beantworten, weil doch über solche und ähnliche ketzerische Bewegungen Näheres nicht der Aufzeichnung, oder gar der Erhaltung würdig befunden worden ist, wie ja die Ketzergeschichte aller Zeiten und aller Glaubensbekenntnisse zur Genüge lehrt. Genaue Daten fehlen uns, und werden schwerlich jemals mehr zum Vorscheine kommen. Jedoch mit einem gewissen Maß von Sicherheit kann man auf zwei Erscheinungen des geschichtlichen Verlaufs hinweisen, die ihren Einfluß nicht verfehlten. Die eine drang von außen ein, die andere ist mehr als ein Erzeugnis der inneren Lage anzusehen. Wir meinen erstens den äußeren Einfluß des hellenischen Skepticismus, und zweitens die durch die politischen Vorgänge hervorgegangene innere Stimmung. Die Berührung des jüdischen Geistes mit hellenischem Wesen, des Monotheismus mit einer verfeinerten, d. h. philosophisch zurechtgelegten polytheistischen Zivilisation, sowohl in der Heimat, wie in der Diaspora konnte nicht ohne schädlichen Einfluß auf gewisse Kreise bleiben. Die traurige, unendlich trostlose, politische Stellung des Heimatlandes muß andererseits jedes patriotische Herz im tiefsten erschüttert haben, und die „Kleingläubigen" verzweifelten, und leugneten die Existenz des himmlischen Vaters, des Lenkers der Welt, des Schöpfers von Himmel und Erde. Einzelne Aeußerungen der zeitgenössischen Apokryphen-Literatur lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, daß die den Apokalyptikern nahestehenden Kreise, beim Anblick des zeitlichen Sieges der Macht über Recht, den Kopf verloren hatten. Da aber die Zeit und der Ort der Entstehung dieser Schriftwerke gar zu unsicher ist, so verlieren sie viel von ihrer Beweiskraft. Unsere Aufgabe ist es jedoch zu beweisen, daß es eine atheistischen Bewegung unter der palästinensischen Judenheit des ersten Jahrhunderts gab, die geradezu zum Kampfe herausfordern mußte.

Es ist eine oft bewunderte, aber noch immer ungenügend ererklärte Tatsache in der Geschichte der religiösen Bewegungen und

Strömungen, daß der Einfluß von außen hier leichteren Eingang findet, und bedeutend fühlbarer ist als auf allen andern Gebieten geistiger Entwickelung. In Wissenschaft und Literatur bedarf es vieler Mühe und Zeit, bis sich ausländische Gedankenformen und Weltanschauungen in fremden Ländern einbürgern und eine herrschende Stellung gewinnen. Ganz anders auf religiösem Gebiete. Es ist der Beachtung im höchsten Maße wert, in welch kurzer Zeit das Christentum die Beherrscherin der alten römischen Welt geworden ist, und im Lande seines Entstehens, unter den eigenen Heimatsgenossen, wie unter den Semiten im allgemeinen keinen festen Boden fassen konnte. Trotzdem ist es nicht zu leugnen, daß die Gefahr des polytheistischen Einflusses drohend an dem Himmel des reinen Monotheismus schwebte. Unsere Weisen haben aber nicht bloß gegen den Polytheismus gekämpft, sondern auch gegen das Uebel des Atheismus.

Eine Stelle im tannaitischen Midrasch zu V.B.M. 32.39 kann sich wohl nur auf Juden beziehen. „Wenn jemand dir sagt, es gibt keine Macht im Himmel" — so entgegne ihm: „Seht nun, daß ich, ich es bin!" (Sifre Deut. § 329. M. Tannaim, ed. Hoffmann, p. 202, vergl. Theologische Tydschrift 49, 362). Es ist unmöglich zu erkennen, wie ein H e i d e durch dieses Citat von der Existenz eines Gottes überzeugt werden sollte. Anders verhält es sich aber, wenn wir uns vorstellen, daß ein Jude oder ein Kreis von Juden, die Behauptung öffentlich wagten: „Es gibt keine Macht im Himmel!" Ein Jude, einerlei nach welcher Richtung seine Gedankenwelt hinneigte, mußte sich immer noch eine gewisse Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, eine heilige Scheu vor dem ewigwahren Mosesliede gerettet haben. Seine Behauptung mag gewesen sein: Gibt es eine Schriftstelle, die deutlich das Dasein einer himmlischen Gewalt verkündet? Ja, war die Antwort: Seht nun, daß ich, ich es bin. Die Agadisten sehen ferner in den בני בליעל (I. Sam. 15,12) Leute, die das Joch des Himmels von sich losgelöst haben, und sagen: Es gibt keine Macht im Himmel" (Midr. Sam. ed. Prag. 14a, ed Buber p. 328, Jalkut Simeoni, Sam. § 69, vergl. Sifre Deut. § 93 u. § 117 Bor. Synh. 111B). Die „Kinder des Belial" sind diejenigen, die das

himmlische Joch von sich werfen, also Juden, und keine Heiden. Juden, die das Dasein Gottes leugnen.

Wie in der ganzen anonymen Agada, stehen wir auch hier vor der Schwierigkeit den Zeitpunkt dieser Sätze festzustellen. Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß diese Stellen die Zustände vor der Zerstörung des Tempels wiederspiegeln. Wendet sich doch Chaninah, der Vorsteher der Priesterschaft, gegen Zeitgenossen, die das Joch des Heiligen von sich warfen (Aboth RN. 20. 1.) Es ist zwar nicht ausgeschlossen, daß der Sagan Leute im Sinne hat, die in ihrer Abtrünnigkeit einem fremden Kulte sich angeschlossen haben, und dadurch עולו של הקב״ה von sich geworfen haben. Aber der Ausdruck פורק עול deutet gewöhnlich auf Atheismus, und nicht auf Polytheismus hin. Diese Tatsache möge durch einige Beweise begründet werden. Ein Anonymus beschreibt die Schlechtigkeit der Kinder Ahabs, indem er sagt: Sie nahmen das Joch des Himmels nicht auf sich, sie anerkannten Gott nicht (d. h. sein Dasein), indem sie sagten: Es gibt keine Macht im Himmel! (Koh. r. 1,39, vergl. auch Exod. r. 30,5 über die zehn Stämme (sie wollen das Joch des Himmels nicht tragen), und M. Friedmann, בית תלמוד I, 333f.). עול מלכות שמים muß daher bedeuten, das Joch des himmlischen Reiches, den Glauben an die Existenz eines Gottes im Himmel, der das Weltall wie ein König sein Reich beherrscht. Wer dieses nicht eingesteht, der ist פורק עול מלכות שמים (vergl. M. Ber. II. 2,6 b. Ber. 10B. 61 B. R. Akiba und R. Josua ben Korha). Dieser muß aber auseinander gehalten werden von dem, der das Joch der עול תורה׳ עול מצוות (vergl. die Clem. Recognitiones 10, 1, das Joch der Religion) עול שעבוד מלכיות (R. Nehunja ben Ha Kanah Aboth III. Pesikta ed. Buber. p. 200a. Tanh. Frankf. a. O. 283a) oder עול דרך ארץ (vergl. Friedmann, 1. c. p. 334) von sich wirft. Während der פורק עול מלכות שמים an Gott nicht glaubt, so reißen diese letztere sich los entweder von der Verbindlichkeit des Gesetzes oder vom Glauben an den himmlischen Ursprung der Thorah. Die zwei letzten Bezeichnungen sind aus dem politischen und sozialen Gesichtskreise entlehnt. (S. Mech. p. 5b, Jomah 85B. Aboth RN. c. 20, ed. Schechter p. 72; Cant. r. 1,6 wird von den Ratsherren in Judäa gesagt, daß sie פרקו עולו של הקב״ה das

Joch Gottes von sich geworfen haben, und der Herrschaft eines irdischen Königs sich unterworfen haben.)

Die zweite Gruppe im Bunde der alten Atheisten, nebst den Kindern des Belial (vergl. auch ascensio Jes. 1,4, Belial ist der Herrscher dieser Welt, Test. Reuben 6; Levi 19, Dan. 5, Naph. 2, Jubiläen I 20, 15,30: Syb. orac. II 167, III 63—72 and M. Ps. ed Prag 31a מהו בליעל? מגלה עריות), ist die der כופר בעיקר der die Grundprinzipien des Judentums leugnet. Eine tannaitische Quelle beschreibt die verschiedenen Stufen, die zu diesem Höhepunkt führen. Die erste Stufe ist denjenigen zuerteilt, die das Wort der Schriftgelehrten verachten. Gemeint sind wohl jene Kreise, welche die mündliche Lehre verwerfen, und folglich die Worte der Satzungen der Weisen oder Alten als nicht bindend ansehen. Auf der zweiten Stufe begegnen wir jenen, die gegen das Gesetz, also auch gegen das schriftliche, auftreten. Hier werden zwei verschiedene Gruppen unterschieden. Die eine bekundet eine gewisse Sorglosigkit und Oberflächlichkeit in der Ausübung der Gesetze, die zweite verwirft das Gesetz im Ganzen und Großen, will davon nichts wissen. Auf der nächsten Stufe stehen Leute, die sich damit, daß sie selbst das Gesetz von sich geschüttelt haben, nicht zufrieden geben, sondern durch Spott und Verachtung der Gesetze auch andere darin hindern oder gar stören wollen. Dann werden solche geschildert, die sich mit einer passiven Opposition gegen das mündliche Gesetz gar nicht begnügen, sondern einer persönlichen Feindseligkeit gegen die Lehrer des Gesetzes folgend diesem Hasse auch Ausdruck geben. Auf der nächsten Stufe wird das Gesetz als vollkommen ungiltig erklärt und das Dasein Gottes entschieden geläugnet (Sifra. p. 104). Diese Borajta trägt alle Zeichen des Alters, und spiegelt die Verhältnisse, die zur Entstehungszeit des Christentums im jüdischen Volke herrschen, wieder. Erstens die ausgesprochene Opposition gegen das mündliche Gesetz und seine Vertreter, und zweitens der wilde Zug der Gesetzesverachtung sind unleugbare Zeugen, daß wir hier eine Schilderung der geistigen und religiösen Bewegung des ersten Jahrhunderts, wahrscheinlich nach der Zerstörung, vor uns haben. Für unsern Zweck genügt es darauf hinzuweisen, daß wir hierin

einen zweiten Beleg für den Atheismus des ersten Jahrhunderts sehen.

Wer waren diese Leute? Welchen Einfluß übten sie aus im Judentum? Wie wurde ihnen begegnet? Standen die Hüter der Gotteslehre still bei der Verbreitung dieser oder ähnlicher Ideen, die das Judentum giftigen Würmern gleich an der Wurzel vernichten konnten? Gewiß nicht. Es ist für uns einerlei, ob diese Atheisten eifrige Forscher der griechischen Philosophie waren, und später ganz und gar im Heidentume aufgegangen sind, oder ob sie wie Acher „National"-Juden geblieben sind. Die Agadisten schildern Esau als einen typischen כפר בעיקר. Daß Esau hierzu erwählt worden ist, den Typus des Atheisten darzustellen, ist gewiß keine Laune des Zufalls. Es lag eine Absicht darin in Esau, dem Erzvater Roms, in dem Erbfeind Jacobs, in dem Verfolger Israels, und in der Zuchtrute Judas die vollkommenste Gestalt eines Gottesläugners vorzuführen, die nur Abscheu erregen konnte bei jedem patriotischen und selbstbewußten Juden. Edom, mit seinen blutbefleckten Händen, mit seinen Götzen und Lastern konnte nur abschreckend auf jeden Juden wirken. Wer würde einem solchen Beispiele folgen? Wer könnte sich so weit verirren, einem Esau Gefolgschaft zu leisten, der fünf Kardinalsünden an einem und demselben Tage begangen hat. Unzucht, Mord, Läugnen der Auferstehung und der Existenz Gottes, wie auch das Verschachern des Erstgeburtsrechts werden ihm zur Last gelegt (R. Jochanan b. Napcha b. Baba B. 16 B., Tanch. f. 61B. Exod r. 1,1. Ps. Jon. Targ. zu Gen. 25,9 liest statt כפר בעיקר, die Worte פלח פלחנא נוכראה „Götzendienst"). In der talmudischen Quelle hingegen heißt es וכפר בעיקר כתיב הכא למה זה לי וכתיב התם זה אלי. In זה לי und זה אלי war nämlich in der Aussprache kein Unterschied zu fühlen, darauf ist der Beweis begründet. Die Voranstellung von תחיית המתים vor כפר בעיקר bedarf auch der Erklärung, wie noch später gezeigt werden soll. Tanh. und Exod. r. bringen den Satz mit כמו ששנינו eingeleitet. Derselbe mag daher auch älter als R. Jochanan sein, Vgl. J. Reifmann. בית תלמוד I, 215, M. Ps. 10a. וכפר בעיקר ed Buber p. 42a. R. Levi, Gen. r. 63,20 liest מעולמו יצא vergl. Pesikta p. 22B. Ferner ist noch

auf die Schilderung Abschaloms im Midrasch קרי ולא כתיב (Jellinek, בה"מ V. 27) zu verweisen, von dem gesagt wird: כי בקש להמית אביו וכפר בעיקר ובא בזדון על פלגשי אביו.

Wir haben bisher zwei Methoden der Abwehr gegen den Atheismus kennen gelernt. Erstens den Hinweis auf das Schriftwort, und zweitens die Benützung der Legende. Es gab aber noch ganz andere Mittel und Wege in diesem Geisteskampfe, besonders wenn die Weisen Israels heidnischen Fragestellern gegenüberstanden. Den Juden konnte man mehr oder weniger durch ein Citat aus der heil. Schrift oder durch eine agadische Legende befriedigen, dem Heiden gegenüber würde der Erfolg ganz ausbleiben. Es ist eigentümlich, daß in der jüdischen Apologetik ebenso wie in der christlichen Apologetik diesem Problem eine verhältnismäßig ganz unbedeutende Rolle zuerkannt worden ist (v. Schliemann, die Clementiner p. 33). Die antike Philosophie hat das Problem der Existenz Gottes nicht unberücksichtigt gelassen (vergl. Jahrbücher für Klass. Philologie 15 (1905) p. 628), in den Dialogen zwischen Juden und Heiden handelt es sich mehr um die Existenz vieler Götter, als um das Dasein e i n e s Gottes. Die Einheit, und nicht das Dasein Gottes wurde in Frage gestellt. Der Grieche oder Römer, der Syrer oder Araber, der Himmel oder Erde mit sovielen unzähligen göttlichen Mächten bevölkert, fragte und zweifelte, ob ein Gott genüge. Ferner fehlte ihm ein Gott, den er mit eigenen Augen in seinem Atrium oder Forum, in seiner Stube oder auf dem Marktplatze sehen konnte und wollte. Das Dasein eines unsichtbaren Gottes konnte er nicht begreifen und verstehen. Die wenigen Fragesteller in den rabbinischen Dialogen, die nach der Existenz Gottes fragen, stammen entweder aus dem Kreise jener Philosophen, die jeden Glauben an die heimatlichen Gottheiten längst von sich geworfen hatten oder gehören zu jenen Gottsuchern, die alle Schulen und Tempel durchwanderten, und der innern Stimme folgend fragten: Gibt es einen Gott im Himmel? Als solcher wird Jithro geschildert, (Mech. Ex. 18,11 Deut. r. 1,4; 2,18), der überall Gott sucht, auf allen Altären opfert und in allen Tempeln betet, aber vergebens, bis er ins israelitische Lager kommt und ihn dort findet. (Solche Gestalten sind auch in den apologetischen Schriften der Kirche wieder zu finden, v.

O. Zöckler, Apologetik p. 37, J. Geffken, Zwei griechische Apologeten, Legge, Rivals and Forerunners of Christianity II. 21, N. 3.)

2. Von den vier Beweisen für das Dasein Gottes ist der erste, der teleologische, auch im rabbinischen Schrifttum wiederzufinden. Dieser ist der einfachste und allgemein verständlichste. Wir begegnen demselben erstens in einem Dialog zwischen R. Gamaliel II und einem Kaiser. Der K. fragt: Gibt es einen Herrn (einen Gott)? R. G.: Sollte die Welt herrenlos sein? K.: Warum erscheint er nicht wenigstens ein — oder zweimal im Jahre, damit man ihm Ehre erweisen könnte? R. G.: Das ist unmöglich. Die Welt könnte es nicht ertragen, denn er ist ja ein verzehrendes Feuer (Dt. 4,24). K.: Das befriedigt mich keineswegs. R. G.: Morgen werde ich dir eine bessere Antwort geben. Nächsten Morgen ging der Patriarch, und setzte sich vor dem K. nieder. Nach einer Weile erschien der Sklave des Patriarchen, und flüsterte ihm etwas ins Ohr. R. G. schlug ihm hierauf ins Gesicht (vergl. auch b. Sanhedrin 39B). Der K. sagte hierauf aufgeregt: Du, R. G., bist des Todes schuldig, wie wagst du 'es einen Sklaven in meiner Gegenwart zu züchtigen? R. G.: Er berichtete mir etwas, was ganz unglaublich ist! K.: Was denn? R. G.: Er teilte mir mit, daß eines meiner Schiffe, das seit sieben Jahren spurlos verschwunden war, jetzt beladen mit Gold, Silber und Edelsteinen in den Hafen gelangt ist, ohne Schiffer und Matrosen! Ist das möglich? K.: Wahrlich, das ist ganz unmöglich, und du tatest recht ihn zu schlagen! R. G.: O möchten doch deine Ohren hören, was deine Lippen soeben gesprochen haben. Ein Schiff, das doch nur eins der vielen von Gott geschaffenen Dinge ist, kann sich ohne Lenker und Führer nicht bewegen, wie sollte da die Welt ohne einen Lenker und Leiter, ohne Gott bestehen können? (vergl. Gaster, The Ancient Collections of Agadoth p. 11 no XII). Ebenso wie R. Gamaliel II, kannte auch R. Joshua ben Chananjah diesen Beweis. Er wurde von Hadrian, beinahe mit denselben Worten befragt: Hat die Welt einen Herrn? R. J.: Was denkst du denn, daß die Welt herrenlos sei? H.: Wer hat Himmel und Erde erschaffen? R. J.: Gott, wie es heißt: Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde (Gen. 1,1. Midrasch Abchir, Jalk. I, 396). Zu unserem Texte fehlt wahr-

scheinlich R. Joshua's Begründung der Tatsache, daß die Welt nicht herrenlos sein kann, denn damit kann die Schöpfung und Leitung der Welt keine Erklärung finden. Drittens wird diese Frage in der Legende über Mirjam und ihre sieben Söhne behandelt. Die Söhne werden gefangen genommen, und vor den Kaiser gebracht. Sie sollen die Götzen anbeten. Alle weigern sich. Der K. fragt hier den siebenten Sohn: Gibt es einen Gott?, gerade so wie im Dialoge des R. Gamaliel II und in dem des R. Josua ben Chananjah. Die Antwort lautet gleichfalls: Wehe dir, Kaiser, denkst du etwa, daß die Welt herrenlos sei? (M. Sam. I 53 ed Buber p. 84, Pes. r. 43; verschieden ist die Version b. Gittin 57B, Tanna debe Elijahu c. 30. Josippon). Ganz wie in diesen Dialogen sagt der christliche Apologet Theophilus in seiner Schrift an Antolykus (I. 5): „Gott wird aus seiner Vorsehung und seinen Werken erkannt. Denn gleichwie man, wenn man ein Schiff auf dem Meere sieht, das wohlausgerüstet dahin eilt und in dem Hafen einläuft, offenbar auf den Gedanken kommen wird, daß auf ihm sich ein Steuermann befindet, der es lenkt; so muß man auch Gott als Lenker des Alls erkennen, wenn er auch von leiblichen Augen, weil für sie unfaßbar, nicht gesehen wird." Der Apologet der Kirche benützt hier denselben Daseinsbeweis wie wir ihn bereits aus der Agada kennen. Es ist mehr als literaturgeschichtlichen Staub aufwühlen, wenn man das gegenseitige Verhältnis beider Quellen untersucht. Theophilus lebte und schrieb viel später als R. Gamaliel II, und zeigt auch sonst eine gewisse Abhängigkeit von rabbinischen Lehren und Vorstellungen (vergl. unsere Abhandlung Jews and Judaism in the earliest Christian Apologies im Expositor, 1919 p. 104—109), doch erscheint es fraglich, ob Theophilus nicht den Hellenisten näher steht als den Palästinensern. Das Beispiel R. Gamaliels, in welchem Gott als Lenker, die Welt oder das Leben als ein Schiff dargestellt wird, steht nicht vereinzelt da. Wir haben diese Vorstellung in einer wunderschönen Parabel des R. Simon ben Jochai. Er stellt uns einen Mann vor, der zwei Schiffe mit Seil und Anker zusammenbindet, dieselben umstürzt, und so einen Palast errichtet. Solange die Schiffe fest zusammen gebunden dastehen, kann das Gebäude bestehen, wenn die Seile reißen, stürzt auch der Palast zu-

sammen. Der Schriftgelehrte erklärt damit die Stellen in Amos 9,6 Exod. 15,2, Jes. 43,12 und zuletzt Ps. 141,1: Zu dir erhebe ich meine Augen, der du in Himmelshöhen wohnst. (Sifre Deut § 341, vergl. die LA. in Yalkut. Pes. Zutarti und Tanch. IV. p. 56, ed. Buber.) Die Erklärung dieses tiefsinnigen, aber dunklen Gleichnisses und seiner Anwendung ist wohl die, daß solange Israel Treue bewahrt, an Gott glaubt, Ihn anerkennt und lobpreist, werden die zwei Schiffe, d. h. die beiden Welten, durch den Glauben erhalten. Sobald aber die Seile, d. h. Treue und Glaube, durchgerissen werden, Unglaube und Treulosigkeit die Oberhand nehmen, dann allerdings tritt ein Zusammenbruch ein.

In einem andern Gleichnisse beschreibt derselbe Tannait eine Schiffahrt. Einer der Reisegefährten bohrt auf seinem Platze ein Loch. Die Mitreisenden kommen bestürzt auf ihn zu, fragend: Mensch, was schaffst du denn hier? Er erwidert: Was kümmert es denn Euch, was ich tue? Ich bohre eine Oeffnung unter meinem Sitze! Gut, sagten die Genossen, das ist ja recht, soweit es dich angeht, du bedrohst aber auch unser Leben, denn das Wasser wird durch die Oeffnung emporsteigen und das ganze Schiff überfluten. So sagt auch Hiob zu seinen Freunden: Ich habe gefehlt, mein Vergehen verbleibt mir nur (19,3). Elijahu antwortet ihm: Er fügt noch Frevel zu seiner Sünde, indem er auch uns zu Mitschuldigen macht (34,37. Lev. r. 4,6 מעין גנים p. 59). Das Schiff ist die Welt. Die Sünde eines Mannes beeinflußt durch die Solidarität, die unter den Menschen herrscht, das Glück und Wehe der Gesamtheit.

Derselbe Gedankengang ist in der Agada des R. Simon ben Lakisch wieder zu erkennen. Ein König, der ein Schiff bauen will, muß erst Holz und Bäume herbeischaffen, Anker anlegen, Schiffer bestellen. Gott hingegen hat alles allein und zusammen erschaffen (vergl. Jes. 42,5). Gott ist Schöpfer und Lenker zugleich (Gen. r. 2,12 vergl. die LA. im Midrasch ha Gadol 2B). In einer andern Parabel wird von einem Manne erzählt, der ein Schiff sein eigen nennt, während die Ladung einem Andern gehört. Gott hingegen besitzt das Schiff, d. h. die Welt, und alles was in ihr ist (v. Ps. 24,1 Midr. Psalmen, p. 22d, ed Buber p. 202). Diese Stellen, die leicht ergänzt werden können, zeigen uns klar, daß man im Schiffe das

Symbol der Welt sah. Es ist wohl zu beachten, daß diese Vorstellung bei den Hellenisten häufig anzutreffen ist. Wir erwähnen nur Ps. Aristeas (vergl. MGWJ. VII, 288. Das Schiff nimmt seinen richtigen Lauf, wenn der Steuermann weiß, nach welchem Ziele er es richten soll, Philo (I p, 373), Mark Aurel (de rebus III, 3, vergl. Lardner, works VII, p. 400), das IV. Makkabäerbuch (c. 8) und die Weisheit Salomons (v. 10).

In diesem Zusammenhange dürfte auch erwähnt werden, daß das Leben bildlich als ein Schiff dargestellt wird. So in dem bekannten Trostspruche, den die Weisen Israels an die römische Matrona gerichtet haben: Schade um das Schiff, das dahingegangen ist ohne den Tribut zu zahlen, d. h. wie bedauernswert der Heimgegangene, daß er aus dem Leben geschieden ist, ohne in den Bund Abrahams aufgenommen worden zu sein! (vergl. Deut. r. 2,15). R. Levi vergleicht Geburt und Tod mit der Abfahrt und Ankunft zweier Schffe (Eccl. r. 6,6, 7,7, Exod. r. 48,1, vergl. auch Legge, Rivals and Forerunners of Christianity I. p. 136). Das Bild war auch auf römischen Grabinschriften üblich (vergl. L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, IV, 12). Es lag nahe, daß Schriftgelehrte, die große Seereisen unternahmen, oder den Weltverkehr im Mittelländischen Meere beobachteten, in ihren agadischen Vorträgen das Bild des Schiffes benützten, zumal der Gedanke in den Worten der Sprüche (30,19) enthalten ist. (Vergl. Weinstein, zur Genesis der Ag. II. p. 16. Auch die Völker der Welt werden unter dem Bilde des Schiffes gedacht, so R. Isaac, Gen. r. 83, 1. Exod. r. 37,1, der Mensch unter dem Bilde des Schiffes in der mittelalterl. jüd. Literatur s. HB. XIII. 9. XIII. 30.)

Einen andern teleologischen Beweis haben wir in einem Dialog zwischen R. Akiba und einem Min. Dieser fragt: Wer hat die Welt erschaffen? R. A.: Gott! Min.: Beweise es (הראני דבר ברור)! R. A.: Komme morgen. Der Min. erschien am nächsten Tage und R. A. sagte zu ihm: Was hast du auf deinem Körper? M.: Ein Kleid. R. A.: Wer machte es? M.: Der Weber. R. A.: Beweise es, sonst glaube ich es nicht. M.: Wie kann ich es beweisen, weißt du denn nicht, daß der Weber Kleider verfertigt? R. A.: Und weißt du denn nicht, daß Gott die Welt erschaffen hat? Der Min.

ging seines Weges, und die Schüler fragten: Was ist der Beweis? R. A.: Meine Kinder, wie das Haus für seinen Baumeister, wie das Kleid für den Weber, wie die Türe für den Zimmermann Zeugnis ablegt, so bezeugt die Welt das Dasein eines Schöpfers, Gottes. Midrasch Temurah, ed. Wertheimer p. ט״ו und ט״ז. Die Worte דבר ברור werden in gaonäischer Zeit gebraucht, vergl. Dr. B. Levin, Charakteristik und Biographie des R. Sherira Gaon, Jaffa 1916, p. 14 u. 1. R. Levi bedient sich desselben Beweises. Die Schöpfung der Welt ist ein unwiderleglicher Beweis für Gottes Existenz. Die Gestalt des Buchstaben ב zeigt nach oben und unten. Wie die Schöpfung ohne Schöpfer, so kann auch die Welt ohne Gott nicht gedacht werden. (j. Chag. 77c. Gen. r. 1, R. Jona als Tradent).

Im Zeitalter nach R. Akibah, nach der Zerstörung von Bethar, gab es wieder Juden, die das Dasein eines allmächtigen, allgewaltigen Gottes leugneten. R. Jehuba ben Jlai wiederholt, mit Bezug auf Deut 25,18, eine Ansicht seiner Zeitgenossen, die da sagten: Wenn Gott der Herr aller Werke ist, gerade wie er unser Herr ist, dann wollen wir ihm dienen, sonst aber nicht! (Pesikta p. 28a, Tnh. Exod r. 26,2). Diese sahen, infolge der nationalen Katastrophe geblendet, im Gott der Bibel, gerade wie die heutige protestantische Theologie, einen Nationalgott und wollten an einen Gott, an einen Schöpfer von Himmel und Erde nicht glauben. Das Schriftwort und die Erzählung von Amalek, die doch wörtlich auf die Lage der Juden nach Bar Kochba paßten, konnten nach R. Jehuda alle Zweifel verscheuchen. Etwas mehr als 100 Jahre später beschäftigt sich R. Levi, einer der größten Apologeten des dritten Jahrhunderts, mit Leuten ähnlichen Schlages. Er schildert ihnen einen Mann, der seinen Sohn auf seinen Schultern trägt, um einen Markt zu besuchen. Der Vater erfüllt alle Wünsche des Knaben und sorgt für ihn in liebevollster Weise. Da begegnet ihnen ein Mann, an den der Knabe die Frage richtet: Hast du etwa meinen Vater gesehen? Narr, sagt der Vater, du sitzt auf meinen Schultern, ich kaufe dir alles, was du willst, ich sorge für dich, und du fragst: Wo ist mein

Vater? Geh deines Weges. Da kam ein Hund und biß den Knaben! Dasselbe war mit Israel der Fall. Gott beschützte und beschirmte das Volk, erlöste es aus Aegypten, gab ihm Manna und Wachteln, und es fragt: Gibt es einen Gott in unserer Mitte? (Exod. 17,1). Da sandte Gott Amalek! (Pes. R. p. 21 B. Exod, r. 20 anonym. Pirke de R. El. c. 41, verschieden, Pes. r. c. 13, wo R. Berechja als Autor angegeben ist). Israel ist wie der törichte Knabe, der auf den Schultern des Vaters sitzend, das Dasein seines Vaters leugnet oder bezweifelt.

Ein anderer, ebenfalls ganz bedeutender Apologet des Judentums, R. Isaac, variiert den teleologischen Gottesbeweis folgendermaßen. Ein Pilger sieht auf seiner Wanderfahrt von Ort zu Ort, einen Turm, der in Flammen steht. Der Pilger fragt ganz erstaunt: Hat dieser Turm gar keinen Eigentümer? Da erscheint der Herr des Turmes, und sagt: Ich bin der Besitzer. Das war Abrahams Erfahrung. Er sah eine Welt in Flammen, eine Welt außer Rand und Band, verzehrt von der Glut der Leidenschaft und des Haßes, da fragt er auch: Hat diese Welt keinen Herrn? Da erschien ihm der Herr, und sagte: Ich bin der Herr der Welt Gen. r. 39,1). Ein ganz ähnlicher Beweis wird in den Clementinen (Röm. I. 18) gegeben. Tausende Uebel, heißt es dort, füllen die Welt, wie Rauch ein brennendes Haus umgibt, und den Ausblick der Leute verdunkelt, die die Welt bevölkern, und verhindern sie, ihre Augen zum Himmel zu erheben und Gott zu erkennen (vergl. auch Saadyas Amunot I. 10). Ein anonymer Prediger im Midrasch vergleicht Pharao, der Gottes Dasein in Abrede gestellt hatte, mit einem Hirten, der ein Schaf gestohlen hat. Der untreue Hirt leugnet zuerst den Diebstahl, bis der Besitzer ihn zum Bekennen brachte. Er entzieht ihm Nahrung und Trank. Kein Erfolg. Da raubt der Besitzer den Sohn des Diebes, und er bekennt seine Tat. Ebenso lassen alle neun Plagen den Pharao hart und kalt, erst durch die letzte Plage wird er zur Erkenntnis Gottes gebracht (Exod. r. 20,1). Der Agadist will sagen, daß Gott sich den Ungläubigen, nicht nur durch Gnadentaten und Wunder, sondern auch durch Strafe und Härte zu erkennen gibt.

3. Wie genial und zutreffend diese Parabeln und Antworten der Schriftgelehrten einst waren, trotz der Fülle von Erfahrung und Weisheit die in denselben auch aufgespeichert lagen, wie mächtig sie das Gemüt der Zuhörer auch bewegten, es bleibt doch zweifelhaft, ob sie die Atheisten überzeugten und überredeten. Es scheint fraglich, ob diese Reden das gewünschte Resultat erzielten. Der Ungläubige sah wohl das Schiff, das Haus, das Kleid, die Türe, den brennenden Turm — aber den Lenker, den Baumeister, den Weber, den Zimmermann, den Hausherrn konnten ihre blinden oder verblendeten Augen doch nicht erspähen. Sie fragten immer und wieder: Zeige mir deinen Gott! In diesem Punkte stimmt wieder die christliche Apologetik mit der jüdischen überein. Wir hören diese Entgegnung bei Justin, bei Theophilus, bei Minucius Felix und auch von Celsus. Im Dialog Justins (c. 3) ist die Frage aufgestellt: Wie können die Philosophen von Gott sprechen, den sie niemals gesehen haben. Theophilus sagt: Wenn du aber sagst: „Zeige mir deinen Gott!", so möchte ich dir antworten: „Zeige mir den Menschen in dir, und ich will dir meinen Gott zegen!" (I. 2). Minucius Felix führt die Worte seiner Gegner in folgender Weise an: Ihren Gott kann man weder zeigen noch sehen, und doch soll er die Sitten, Handlungen, Worte, ja sogar die geheimen Gedanken aller genau erforschen (Dialog. x. 5). Endlich stellt der heidnische Philosoph Celsus die Fragen: Wie kann ich Gott erkennen? Wie könnte ich den Weg erspähen, der zu ihm führt? Kannst du mir Gott zeigen? Du bedeckst meine Augen mit Dunkelheit, ich kann nichts klar sehen und begreifen (Orig. Contra Cels. V. 66). Diese Zeugnisse genügen um uns die Schwierigkeiten zu vergegenwärtigen, die von neugierigen Heiden, die Gott sehen wollten, künstlich erhoben wurden. Es gibt Perioden in der Geschichte der Menschlichkeit, in der das Vertrauen der Menschen, durch die herrschende Falschheit und offenbare Lüge, so tief sinkt, daß man nur der sinnlichen Wahrnehmung, oder nicht einmal dieser Glauben schenken kann. Auch bei diesen Philosophen war jeder Glaube an die Wahrhaftigkeit so erschüttert, daß sie an einen Gott, trotz aller Beweise, nicht denken konnten. Wie kann man an einen unsichtbaren Gott glauben? — war ihre Frage.

(Fortsetzung folgt.)

Die Auslieferungsfrage.

Es gehört zu den betrübendsten Erscheinungen der Folgen des Weltkrieges, daß die Lüge, die freilich immer eine überragende Rolle im Verhalten der Einzelnen und der Völker zu einander spielte, jetzt alles Maß überstiegen hat. Noch mehr, daß jedes Empfinden für das, was Wahrheit und Lüge ist, in einer so großen Zahl von Menschen völlig erstickt ist. Sonst wäre es unfaßbar, daß die Berufung auf Moral und Gerechtigkeit, mit der die Entente das Auslieferungsverlangen begründet, nicht einem allgemeinen Hohngelächter begegnet. Unfaßbar, daß ein bedeutendes, auf Anstand und Sitte pochendes neutrales Blatt, wie die „Neue Zürcher Zeitung" dies Auslieferungsverlangen billigen konnte. Unbegreiflich, wenn nicht eben in der Politik alles erlaubt wäre, was nützt. Unnötig, sich bei dem Einwande aufzuhalten, daß jene Forderung gerade dem elementarsten Grundsatze der Moral und Gerechtigkeit widerspricht, nach der ein Kläger nicht zugleich Richter sein kann. Aber den Führern der Entente wird eben gar nicht vor ihrer Gottähnlichkeit bange. So blasphemisch es klingt: sie beanspruchen für sich das gleiche Recht, das wir nur der Gottheit zuzuerkennen gewohnt sind, die allein in einer Person Kläger, Zeuge und Richter ist.

Zur Zeit, da diese Zeilen geschrieben werden, steht es noch nicht fest, wie der Widerstand Deutschlands zu einem Erfolge führen wird. Sehr wahrscheinlich, daß die ganze Auslieferungsfrage von vornherein als eines der Mittel gedacht war, um offene oder verhüllte Annexionen, die man auf geradem Wege zu fordern sich scheute, weil sie mit den stets verkündeten Kriegszielen in krassem

Widerspruch standen, auf diesem Umwege zu erlangen. Das wäre nur eine der vielen Lügen mehr, die von den Vorkämpfern für Recht und Menschlichkeit uns aufgetischt wären und man sagte: Legt's zu den Uebrigen.

Das gottlose Frankreich will von der Religion nicht viel wissen. Es begnügt sich mit der von jeder religiösen Färbung befreiten Moral. Es wird zweifellos in seiner Morallehre Paragraphen haben, die uns sein Verhalten als den strengen Geboten der Sittlichkeit entsprechend darstellen. Aber mit dem frommen England, und wir meinen diese Bezeichnung nicht ironisch, möchten wir uns noch ein wenig auseinandersetzen. Das Moratorium des Christentums, das es durch sein Verfahren nun jetzt schon anderthalb Jahre nach dem Kriege immer wieder verlängert, unterzieht die christliche Welt einer Belastungsprobe, der sie, wie wir fürchten, nicht mehr gewachsen ist. Sollte es der Ausfluß der „christlichen Liebe" sein — wir Juden sind ja seit Jahrtausenden an diese „christliche Liebe" gewöhnt —, wenn das Blatt seines Führers, auch jetzt, wo doch die Kriegspsychose geschwunden ist, mit dürren Worten es ausspricht: Je weniger Deutsche es gibt, desto besser für uns Engländer. Aber wie kann man nur so sehr des Wortes vergessen: „Liebet eure Feinde". Es ist an sich schon schwer, Mission unter den Heiden zu treiben, wenn man nach einem Waffenstillstand von wehrlosen Feinden hunderttausende durch die Hungerblockade gemordet hat, wenn man Gefangene als Zwangsmittel zurückbehalten hat, um immer mehr Vorteile herauszuschlagen. Was werden jene verblendeten Heiden, zu denen doch auch so mancherlei von diesen Dingen gedrungen ist, sagen, wenn ihnen die „christliche Liebe" gepredigt wird, die sich so herrlich an christlichen Glaubensgenossen offenbart hat. Und nun gar die Judenmission, die ja schon immer ein Schmerzenskind war und so gar nicht gedeihen wollte, muß sie nicht völlig Fiasko machen trotz der Millionen, die ihr so reichlich zufließen?

Dem Juden, auch dem ungebildeten und niedrigsten, der sonst wohl einmal die Beute der Mission wurde, wird das alles nicht in den Kopf gehen. Er hat nicht so viel von Feindesliebe schwatzen hören, aber im tiefsten Innern schlummert bei jedem das Bewußtsein, daß sein Gott ein Gott der Wahrheit und der Gerechtigkeit ist. Und er fragt: Wo ist hier die Wahrheit, wo die Gerechtigkeit? Und wenn auch nach eurer Meinung ein solcher Jude, weil er nicht immer auf redliche Weise — was ihr so nach eurer Kaufmannsmoral redlich nennt — sein Brot erwirbt, ein großer Gauner und Betrüger ist, vor diesem zum Himmel stinkenden Sumpf von Lüge und Heuchelei hält selbst er seine Nase zu.

Nein, wir Juden sind wirklich bessere Menschen. Und auch in der Auslieferungsfrage haben wir im Schulchan Aruch — man denke in diesem Buch, das bekanntermaßen eine Fundstätte für alle Schändlichkeiten ist, wie es der Antisemitismus unter dem Stillschweigen der hoch zivilisierten und kultivierten Menschheit beweist — im Schulchan Aruch haben wir Bestimmungen, die auf ein solches Ansinnen die rechte Antwort geben. Nicht im Namen der Ehre, die sehr häufig für sehr unlautere Dinge bemüht wurde, man denke nur an den Ehrenkodex einer gewissen Kaste, nein, im Namen der Religion und Sittlichkeit. Nach Schulchan Aruch Jore dea § 157,1, muß eine Gemeinschaft, an die ein solches Ansinnen gestellt wird — wenigstens nach e i n e r dort vertretenen Anschauung — den Auszuliefernden mit ihrem Leibe decken, in allen Gliedern den Tod lieber erleiden, als der Forderung nachzukommen, es sei denn, daß der Ausgelieferte nach allgemein menschlichem und göttlichem Rechte des Todes schuldig ist. Und es ist zwar keine strenge Forderung des Religionsgesetzes, aber ein Beweis besonderer Frömmigkeit, wenn man dem Ausliefernden nicht zuredet, sich freiwillig zu stellen. Im Jeruschalim Terumoth VIII,4 wird erzählt: Ulla, der Sohn des Kuschaw, wurde einmal von der Regierung verfolgt. Er entfloh und gelangte nach Lud zu R. Josua,

dem Sohne Levis. Truppen kamen und umzingelten den Bezirk und erklärten: Wenn ihr ihn uns nicht übergebt, dann lassen wir keinen Stein auf dem andern. Da ging R. Josua zu Ulla hin und redete ihm zu, und dieser ließ sich ausliefern. Elijahu aber, ges. Andenkens, der sich R. Josua oft zu offenbaren pflegte, blieb nun aus, und erst nach vielen Fasten sah Josua die Erscheinung. Und sprach zu ihm: „Einem Denunzianten soll ich mich offenbaren?!" Und Rabbi Josua: „Ich habe doch nur getan, was das Gesetz bestimmt.' Und darauf Elijahu: „Ist das eine Vorschrift, die für die Frommen gilt?!" Und hier mag auch jene in ihrer von Gott so kühn redende Agada angeführt werden, in der selbst der höchste Richter sich dagegen verwahrt, selbst zu einer Auslieferung die Hand zu bieten: Achan hatte bei der Eroberung von Jericho sich an dem gottgeweihten Gute vergangen und eine Todsünde auf sich geladen. Als Gott Josua verkündigt, das Volk habe sich versündigt und dieser nun den Namen des Verbrechers wissen will, antwortet ihmGott: fahnde selber auf ihn durch Werfen der Lose: „Bin ich denn ein Denunziant?"

Die Partei der Unabhängigen Sozialdemokraten soll ja besonders verjudet sein. Sie tritt nun, so sehr sie die Forderung der Auslieferung an sich tadelt, als einzige dafür ein, daß um der Gesamtheit willen dem Verlangen nachgegeben werden soll. Was dem Kenner des Judentums und des Parteiwesens an sich ja nur allzu bekannt ist, tritt auch hier zutage, daß die Juden innerhalb der deutschen Parteien nicht Vorkämpfer der Ideen des Judentums sind. Von dem wahren Geiste des Judentums haben die Juden dort, wo sie nicht die Sache des Judentums an und für sich verfechten, keinen Hauch verspürt.

J. W.

Druck von Paul Wrede, Berlin SW. 68, Neuenburgerstr. 5.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.
Verlag des Jeschurun, Presse-Abtlg. des hebr. Verlags „Menorah", Berlin.

הוא בהן לחזיון בלתי נפרץ למעין „במקומים" שהתרגלנו בכיוצא בהם במשך ימי המלחמה, אך לעולם לא ימלאו את מקום הישיבה העתיקה.

חובה קדושה מוטלת אפוא על כל מי אשר בשם ישראל סבא יכונה להוציא ולתת את פרוטתו האחרונה לחזוק הישיבות הנהרסות והקימות, לבנותן ולסעדן בכדי שתוכלנה להפיץ את ברכותיהן העשירות גם להבא. אין בודקין בשעת חרום. ברגע של סכנה כזה אל לחקור, אל להתחשב, אל להתבונן הרבה. לכן אל נא נתענין עכשיו הרבה בהכנסת תקונים, שבזמן אחר היו מועילים וגם נחוצים, בסדרי הישיבות. אלא מקודם נציל את מה שאפשר להציל. לכן כל מי שלא לקח עוד ה' את הודו ואת הוד עמו מעליו, כל שנמצא עוד בתוך־תוכי לבו זיק אחרון של חבה לתורה, כל שנמצא בו עוד נצוץ נפלט מהכרת נחיצות קיום האומה בצביונה ההיסטורי, אוד מוצל מאש התלהבות אבותינו, פתוח יפתח את לבו, את ידו ואת כיסו ויחיש לעזרת הישיבות הנמצאות בסכנה רצינית ר"ל בכדי שלא יפסק זרם השפעתן, בכדי שלא יחתם המעין, ממנו שאבנו ונשאב עוז ועצמה לעמוד בפני הסופות הכבדות שעברו ותעבורנה על ראשנו ונשאר עם ה', עם התורה הקדושה.



כל מפלגה וכל שטה לחיים· לתחיה ולהתקימות· והרצון הזה מתבטא בהטעמה ובהדגשה יתרה· עמים קטנים· קטנטנים ופעוטים שכבר אבד שברם וכבר התיאשו מגאולה· עמים שמעולם לא היו גורמים חשובים בהתפתחות האנושיות קמים פתאום ולתמהונם הם לתחיה ולהפרחה· מפלגות אשר הביטו עליהן תמיד בבת־צחוק ובמנוד־ראש היו לשולטות בעולם· למראה נחמת רבים זו עומד לו היהודי עם גבו העקום· עם מצחו המקומט· עם מקלו ותרמילו בידו הכן לנדודים חדשים על אם־הדרך ומקשה ושואל: רבש״ע! כל עולמך לא בראת אלא בשביל ישראל עם קדשך· מי גרם את המלחמה כלה? היהודי· באשר הוא הקפיטליסט, יאמרו הסוציאליסטים: מי גרם להפסקת המלחמה ולמצב השלום? היהודי· בהיותו מח ולב הסוציאליסטים והפציפיסטים, יאמרו "ידידינו" הקנאים הלאומיים: מי הביא את הבולשויסמוס לעולם? רק היהודי· בהיותו מהפכן· יאמרו השחורים המכנים א״ע לבנים: במי צריך ללחום ופרנסת מי צריך לקפח? של היהודי בהיותו הסוחר· הרוכל וכו׳· יאמרו השחורים המכניס א״ע אדומים· היוצא מזה· שהיהודי המסכן הוא המסובב והוא המסובב·בגוף אחד· על ידו ובשבילו נעשה הכל· ואיה נמצאה אפוא סירתנו אנו הקטנה בים הסוער והזועף הזה? שמוני נוטרה את הכרמים וכרמי שלי לא נטרתי· אין לך תוכחה גדולה מזו· והיהודי החרד ימשיך ויוסיף לשאול: רבש״ע! כל עולמך הגדול והיפה לא בראת אלא בשביל תורתך הקדושה· עליה מסרו אבותינו הגדולים את נפשם בחבה· היא שעמדה לאבותינו ולנו שלא נטמענו ולא אבדנו· היא שהלויתנו כאם נאמנה בכל גלויותנו ונדודינו הרבים· היא היא שסבלה גם במלחמה הנוראה הזאת עוד יותר מאתנו: הישיבות נחרבו ונתפזרו· אבני קודש תשתפכנה בראש כל חוצות· צעירים שהקדישו את ימיהם למשאת־נפשם: תורה ועבודה· עומדים עכשיו ערירים· עזובים ונחפרים עד שהולכים גם הם לבסוף איש אחרי בצעו· משתקעים ומתערבים גם הם בהמון הצידים ורודפים אחרי הממון· יחידי סגולה התאוננו מקודם על שהתורה מונחת בקרן־זוית· מה נאמר עכשיו אם גם קרן־זוית זו נתרוקנה ומאומה אין בה? לאיזו פנה שנעיף את מבטנו בכל מקום רק קרירות· אדישות· לאות· התרשלות ביחס אל התורה ואל לומדיה· אצל האחים הרחוקים מהתורה ומסגולות העתיקות של האומה אמנם נראה לפחות השתדלות מצדם לפעול לטובת העם· אחת היא· אם ובאיזו תוצאה· ואנחנו· מה היה אתנו· הלעולם לא נקום ולא נתעורר מתרדמתנו· הלעולם נשב בחבוק ידים?

אלף נכנסים לבית־המדרש ואחד מהם יצא להוראה· אמרו חז״ל· אם האדישות כלפי התורה· למודה ולומדיה תמשך ח״ו עוד זמן מה· אז יש לחשוש שאלף יצאו להוראה במקום שאולי אף אחד לא נכנס לבית־מדרש· אך אל נא תשאלו איזה מורים ומנהיגים יהיו אלה· אם נמשיך להביט בשויון־נפש איך ששריד מקדשנו: בית־המדרש הוא חרב ובטל ולא נתעודד לבנותו ולהקימו· אז אל נא נשתומם· אל נא נתאונן אח״כ אם נראה דור חדש שירקוד רקודים שטניים על קברותנו· דור שימלא פיו צחוק על קדשינו· כי ידוע נדע· כי רק אנחנו· רק ידינו שפכו את הדם הזה· מוסדות מודרנים יכולים אמנם לשמש באותן המדינות אשר למוד התורה

כסף וזהב מצורף, כי אז אם גם לא היינו מקריבים לו, אבל למצער היינו מבינים את השפעתו הענקית, אך הוא היום לא אחרת אלא ניר פשוט, ניר בלתי מבוסס־ישלוט בכל ויכבוש את הכל, אם בוא יבא דור שיאמר: על שלשה דברים העולם עומד: על הכסף, על החומר ועל הכלכלה, אז בודאי תשתכח תורה עם כל הרוחניות והאידיאליות שבה ותִדָחק מפני חומריות מנוולה, אך מאחרי שנצח ישראל לא יכזב, מאחרי שאנחנו לא הפסדנו ולעולם לא נפסיד את אמונתנו החלמישית בנצחיות תורתנו ובנצחיות עמנו בתור עם התורה הזאת, הרינו אומרים עם ר׳ עקיבא שצחק לשמע קול המונה של רומי ולמראה השועלים על הר־הבית ואמר: לכך אני מצחק וכו׳, והרינו אומרים: מצב שכזה לא יאריך ימים ולא יתמיד: כשהצרה גדולה, הישועה קרובה. חיש מהר בוא יבא זמן ודור חדש, דור שיכיר את כל הריקניות והרקבון, את כל היבשות והקפאון, את כל הסתירות והבלתי אפשריות שבמהלך־רעיון משחת כזה ובדור ההוא יתגבר ההכרח והרצון לתשובה ולתחיה, אחרי הבן שישאל: מה זאת, לאיזו תועלת אלמוד את התורה הזאת ואשמור את מצותיה? תורת הקיום והנצחיות תחייב שיבא בן שני שישאל: מה זאת, איך נתקים מבלעדי התורה הזאת? וזהו אחד הערבונות הכי חשובים בעד העובדה המכרחת והקימה, שלא עתידה תורה להשתכח מישראל. אך המעבר מזמן לזמן, מדור לדור, מדור עקש אל דור דעה, הוא מר וקשה ומטמין בקרבו אי־אלו סכנות, יחד עם זה המעבר הזה הוא אבן־המבחן למנהיגי הדור בכדי להִוָכח, אם הם עומדים על גובה תפקידם או לא, אם יֵרָשם שמם לכבוד ולתפארת או לדראון עולמי בהסתוריתנו, אם יקימו להם מצבות בלבות האומה, שסוף כל סוף תשאר נאמנה לתורתה ולעברה, או ישליכו אבנים על קברם.

צרת רבים חצי נחמה, אמרו חכז״ל, אנחנו נוכל להפך את המשפט הזה ולומר: נחמת רבים חצי צרה, בצורתו זו היה המשפט אומר לנו: העצלן הישן כשהוא רואה איך שכל סביבתו ישנה ומתעצלת, אז הוא ימצא בזה קורת־רוח וסמיכה להתעצלותו הוא, אך אם יקבל פעם לראות, איך שאנשי סביבתו מתנועעים עובדים ומתחרים במרץ ובחריצות, רק אז יראה את כל ערותו הוא ואז ירגיש את צרתו כפולה ומכפלת.

אנחנו חיים עכשיו בתקופה, שבה לא העתיד לבד אלא גם ההוה הוא מעורפל וחסרה לנו האפשרות להסתכל במאורעות בבהירות הנדרשה, ברגע אחד נדמה לך, כי עולם חדש עם אופקים והשקפות חדשים הולך ומתהוה, הולך ומתרקם לפניך מבלי לדעת עוד על נכון את טיבו של העולם הזה, נדמה לך, כי חלוף־מושגים ושנוי־ערכים שלא היה כמותו מימות העולם מתפתח ומשתלשל נגד עיניך, ברגע השני תמצא שרעיונות כאלה הם רק יצורי הזיתך ודמיונך ותוצאת מחלת עצביך ובאמת אין פה יותר אלא רק סבוב גלגל ההיסתוריה מעט יותר מהיר, אבל הגלגל הזה ישוב לאיתנו ושוב יצדקו דברי קהלת „מה שהיה הוא שיהיה ומה שנעשה הוא שיעשה ואין כל חדש תחת השמש״ ועולם כמנהגו נוהג ומפטירין כדאשתקד, איך שיהיה, בכל אופן אי אפשר להכחיש שאמנם יש בתקופה זו איזה יוצא מהכלל, חותמה המיוחד הוא, התבטאות הרצון הנמרץ של כל גזע, כל עם, כל לאום,

התפתחות־תרבותית מיחדה וחדשה לגמרי. ההשפעה ההדדית יכולה להיות במקרה זה מרובה ורבת האחריות. ועל אחינו המערביים ללכת עתה בדרכים חדשים לגמרי בנוגע לעבודתם הצבורית בעד אחיהם המזרחיים ועמהם. מוסדות צבורים, ביחוד חנוכיים, צריכים להברא ולהוסד, שבהם תהיה נתונה לאחינו המזרחים האפשרות לקבל השכלה עברית וכללית, נאותה לפי רוחם ונטיתם. עד כמה שיודעים אנו את הצעירים העברים מן המזרח מחוננים הם רובם בכשרונות נעלים, בתשוקה עצומה ללמודים עיוניים, בידיעות עבריות מקוריות. גם ידיעת ראשי הפרקים בלמודים הכלליים, שהיתה חסרה לצעירים המזרחיים שבאו לכאן מלפני שנים רבות, איננה חסרה עוד להצעירים המזרחיים של היום. על פי כל מהלך־השכלתם וכשרונותיהם מסוגלים הם ברובם לקבל השכלה עברית וכללית גבוהה במדה מספקת שאליה הם שואפים. אך אותה ההשכלה העברית והכללית הגבוהה צריכה להיות עתה אחרת לגמרי מאשר היתה נהוגה עד עתה. צריכה היא להיות כלה חפשית במובן הפורמלי מכל העקות של תקנות בתי־ספר אם אפשר לומר כך. הפרינציפ של השכלה חפשית ופומבית צריך שישרור ביחס אליהם במבה מרובה. גם האופן של למודי חכמת ישראל צריך יהיה להשתנות ביחס אליהם בהרבה, כשם שהמושג של חכמת ישראל עצמה מצטיר באופן אחר לגמרי במוחם של המשכילים העברים המזרחיים מאשר אצל אחיהם המערביים.

יכולים אנו ליצור פה בגרמניה אכסניות של תורה וחכמה כאלה שתהיינה למופת לאחינו בכל קצוי תבל, אכסניות של תורה בסגנון חדש ושונה לגמרי בין משפוסן של הישיבות המזרחיות ובין מזה של הסימינריות לרבנים המערביות. החומר האנושי הדרוש לנו ימצא לנו כעת במדה מספקת. גם האמצעים החמריים הנדרשים לזה ימצאו לנו, אם רק נדע להשתמש באפשריות השונות המזדמנות לפנינו בשעה זו. חסרים לנו רק העסקנים והמתחילים בדבר גדול זה.

אם צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שפזרם בין האומות, על אחת כמה וכמה שצדקה עשה עמנו על שערבב את התחומים המבדילים בין המזרח והמערב, למען לא יפרידו. בין אח לאחיו כי אם איש את אחיו יפריאו ויעשירו, בדעת וברוח.

משה דוד גראס.

עת לעשות!

מצאנו במאמרי חכז"ל שתי דרשות נגודיות ולכאורה סותרות זא"ז. האחת אומרת: עתידה תורה שתשתכח מישראל, והשניה אומרת להפך: עתידה תורה שלא תשכח מישראל, שנאמר: כי לא תשכח מפי זרעו. אך סקירה מעט יותר עמוקה תורנו, כי שתי הדרשות הללו אינן סותרות, אלא דוקה משלימות זו את זו. בוא יבא מחר כזה, ראה הצופה למרחקים בלי הגבלת זמן ומקום, שהבן, הצעיר העברי שאול ישאל: מה זאת? איזו תועלת, איזה יתרון תביא לי תורת משה זו עם כל מצותיה הרבות, למה זה אתמכר ואקדיש את כל נעורי לה ורק לה? האהיה על ידה לרופא, לעורך־דין, ליועץ־סתרי, למהנדס, לשלחני וכיוצא בזה? התביא לי תוארים ואותות־כבוד, אם לא יותר לפחות תואר ד"ר, אשר בלעדו לית דין ולית דיין ואיש לא ירים את ידו ואת רגלו בישראל? אם בוא יבא מחר שכזה שאליל הכסף והזהב־למען האמת נוסיף כי אלמלי היה האליל הזה לפחות של

התרבותים היהודיים הגדולים, שערים המצוינים בחכמת ישראל, באורתודוכסיה נאורה, בציונות־דתית — מה אנו עושים למען קרב את אחינו אלה! ״היהודים המזרחים של היום ויהודי המערב של מחר, אל סגולותינו ומשאות־נפשנו?

כל המתבונן אל חיי אחינו במערב בעתים שונות ובמקומות שונים יכיר כי מעין זרם תמידי שאינו פוסק מפכה תמיד בקרב היהדות המערבית, הלא הוא הזרם של היהדות המזרחית המשפיעה בכאן דרך צנורות שונים. בכל עת ובכל שעה, בכל מקום תרגישו את עקבות הזרם הזה, בין בתמונתו החדשה של הצעיר המזרחי הבא לכאן ״ללמוד וללמד״, בין בצורה הישנה של ה״אורח לשבת״ הפולני וכלי־הקדש, הנפגש עוד כיום בכל בית כנסת ובכל מקום־שבצבור יהודי, שחזקה עליו שיהודי מזרחי הוא או יוצא מגזע הורים יהודים מזרחים. חזיון זה כבר ידוע וניכר הוא לרבים ולא פה המקום לעורר עליו תשומת לב מיוחדה. אולם המאורעות המדיניים הקשים בשנים האחרונות הם שגרמו לכך, כי במקומו של הזרם הבודד של היהדות המזרחית, המושפעת והמשפיעה, יבוא עתה זרם יהודי מזרחי כללי, אשר יחדור אל תוך החיים היהודים שבמערב ואשר או שישפיע עליהם מרוחו הוא או שיושפע הוא מרוחם הם. ולכון את דרך הזרם הזה, אשר בלי ספק היא אחד החזיונות ההיסטורים החשובים בדברי ימינו האחרונים—זאת היא בעת הזאת חובתם של טובי אחינו המערבים, ביחוד של היסודות החיוביים שבהם, היינו החרדים והלאומים.

בין המוני הצעירים הבאים אלינו עתה מארצות ההרג והאבדון, שרובם הם אנשי מסחר ומעשה או אנשים החיים מן הרוח מגיע אלינו מספר הגון של צעירים אנשי־רוח, צעירים בעלי נטיות השכליות, כלומר כאלה שרוצים להשתלם בכאן בידיעותיהם העבריות והכלליות. הטפוס של הצעיר היהודי המזרחי הבא לכאן וידיעותיו התלמודיות בידו ורוצה הוא לקנות לו השכלה כללית בבתי מדרשים גבוהים ידוע הוא לרבים מאחינו. גם יחסנו אליו ידוע הוא ועל פי רוב מעשיו יקרבוהו או ירחקוהו. אבל איך שיהיה יחסנו אליו עד עתה בתור חזיון בודד, יחס בלתי קבוע ותלוי ע״פ רוב בסימפטיות או אנטיפטיות אישיות, צריך שנתיחס אליו עתה כמו אל חזיון כללי ויותר מתמיד, שעלינו לשום אליו לב ביחוד. בין המוני הפליטים העברים מן המזרח יש מספר גדול של צעירים השואפים להשתלמות ולהשתכללות עברית וכללית ועל אחינו המערבים החובה לבוא לעזרת הצעירים האלה ולתת להם את האפשרות להגיע לידי מדרגה השכלתית עברית וכללית (כשאני לעצמי אינני מפריד כלל בין הדבקים האלה; מדרגת ההשכלה העברית הגבוהה היא בה בעונה גם: מדרגה ההשכלתית האנושית היותר גבוהה). עלינו ליצור בעדם מוסדות־חנוך נאותים, מכוונים לפי רוחם וסגולתם המיוחדה, לתת להם את האפשרות להשתלם ולהשתכלל במצבם הרוחני למען הגיע לידי אותו הגובה שהם מסוגלים ומוכשרים אליו ע״פ כשרנותיהם והלך נפשם.

על אחינו המערביים להכיר, שהיהדות המזרחית איננה כעת פה בבחינת ״אורח נטה ללון״ אלא עליהם להתחשב עמהם כמו עם גורם חשוב בחייהם העברים־החברתיים שיש בידו להשפיע בהרבה על מהלך התפתחותה של כל היהדות המערבית — בחיוב או בשלילה. הגיעה השעה שהיהדות המזרחית תקנה לה ביתה בתחומה החדש ותלך בדרך

אולם מלבד הצד המדיני והחמרי או הפילנטרופי· אם אפשר לומר כן, שבשאלה זו, יש לשאלה זו גם צד רוחני, צד תרבותי· שאליו הייתי רוצה לשים לב ביחוד. שאלת יהודי המזרח היא בעת הזאת שאלה תרבותית־עברית חשובה הנוגעת עד הנפש של היהדות המזרחית והמערבית ביחד. היהדות המזרחית, שהיתה עד עתה כחומר מוצק אחד ושהיתה מרוכזת ומאוגדת בתוך מרכז־חיוני עברי אחד, התפוררה עתה לרסיסים, למרכזים, מרכזים, חלקים, חלקים. וחלק מסוים וחשוב מאד של היהדות הזאת מוכרח יהיה לעבור בתוקף מצב הענינים המדינים ממזרח למערב. עם עובדא זו צריכה היהדות המערבית להתחשב, אם תאבה או תמאן. ונקודת הכובד של השאלה המזרחית היא כעת בשבילנו: מה יהיה גורלה המוסרי והתרבותי־עברי של היהדות הזאת, לאחרי שתספח בהמשך הזמנים אל אחותה המערבית ומה יש ביכלתנו לפעול, למען להשפיע על מצב ההתפתחות הזאת לפי רוחנו ולפי משאת נפשנו אנו?

הרוב הגדול של הפליטים היהודים הבאים אלינו מן המזרח הקרוב הם אנשים צעירים לימים, רובם פועלים, בעלי מלאכה או מסחר, העומדים על מדרגת השכלה כללית ועברית המתאמת אל מעמדם החברתי והאומנתי. הצעירים האלה דוגלים כמעט כלם תחת דגל ה„פרולטריאט" האינטרנציונלי, על פי השקפותיהם ושאיפותיהם המדיניות נוטים הם ביחוד אל השקפת העולם הרדיקלית. ביחס הלאומי כמעט שקשה להכריע: יש מהם הרבה הנוטים אל ה„בונד" והרבה השיכים למפלגת פועלי ציון או להפועל הצעיר, אבל יש ביניהם גם הרבה ימניים — ציונים מזרחיים וגם אורתודוכסים־סתם. בדרך כלל הרי עוד אין בינינו הבדל מעמדות כל כך מסוים ומוגבל וחלק גדול מן הצעירים האלה הם למחצה אינטליגנטים ולמחצה פרולטרים. אפילו בהשקפותיהם המדיניות והדתיות עוד אין ההבדלים הקולטוריים מסומני כל צרכם אצל רבים מהם, ורובם נוטים לכאן וגם לכאן, מבלי שכבשו להם עוד השקפת עולם שלמה.

באמת הדבר אין כל ההבדלים התרבותיים והמעמדיים של הצעירים האלה מענינים אותי כלל — במקומם, כלומר בשעה שהיה הצעירים הללו שרוים (כביכול) „על אדמתם", כלומר במקומות מולדתם. מן המובן מאליו הוא, שישנם בין הצעירים הללו בני מפלגות שונות, מעמדים שונים ומדרגות־תרבות שונות. אולם אחרת היא, בשעה שהצעירים הללו נעתקים ממרכזיהם, נעקרים ממקומות מושביהם או מערי מגורתם ובאים תחת כנפי תרבות חדשה. במצב כזה יש ערך גדול להשפעת הסביבה החדשה ותרבותה וליחוסה של סביבה זו אל אזרחיה החדשים.

הרדיקלים הקיצונים, הנאמנים לשטת ה„התפלטרות" של קרל מרקס, בודאי שישמחו מאד לקראת החזיון של „התפלטרות" של חלק גדול מצעירינו פה במערב, בעזרתם של ה„קפיטליסמוס הגדול" וכו' (זה הגדול, אמנם, קטן נהיה!..) אנחנו, מצדנו, בודאי שחזיון זה איננו לוקח את לבנו. התעודה של „קדושים תהיו, כי קדוש אני" נשגבה היא בעינינו מתעודה זו של „פרולטרים תהיו!" — אבל, כאמור, עוד יש בקרב הצעירים הללו גם חלק גדול שעוד לא הספיקו „להתפלטר" ולהיות לרדיקלים קיצונים כל צרכם ועוד יש ביניהם הרבה הנוטים לכאן ולכאן וגם הרבה מאד הנוטים במדה מרובה לימין מאשר לשמאל — ועל אודות היסוד הזה שבקרב הצעירים המזרחיים הנני שואל: מה אנו עושים פה במערב למען קרב את בני־עמנו אלה אל היהדות ואל תרבות־ישראל? פה, במרכזים

[עד שתדע בלי פקפוק] שלא תתפס ותתבייש ושנא את המְבָרֵךְ [רעהו בקול גדול] להחניף לו ולפתותו לשם תחבולה׳ ומרגלא בפומי׳ דר׳ חזקי׳ הוי רגיל לומר שֶׁמָּא כך היה (ולא להחליט בכל פעם דבריך) [וגם היה רגיל לומר] הַמְבָרֵךְ (רעהו בקול גדול כנ״ל) מה בכךְ? (מה לי בו?) [ואח״כ אמר] מה נ״מ [בין חק מוסרי הראשון היינו שְׁמָּא והאחרון דהיינו שֶׁמָּא] [והשיב] נ״מ לדברי תורה [דבדברי תורה ומצוות אין לחוס על כבודו ושמו כלל ונפשו כעפר לכל תהי׳] אבל פשיטא דיתפוס את השֶמָּא עוד יותר בדברים אחרים שלא תצא ח״ו תקלה על ידו וגם ממדת ענוה ורק על אלו חלקי המאמר קאי ״מאי בינייהו״ ולא על חלקי האחרון. ומי שדעתו יפה יותר מדעתי יפרש בדרך פשוט יותר·

ד׳

בנוסח הנני מכוין וכו׳ לפני הנחת תפילין וז״ל: והם ארבע פרשיות אלו (נעתק מהטור או״ח סי׳ כ״ה) שמע והי׳ אם שמוע׳ קדש׳ והי׳ כי יביאך· ע״כ· אף שהסדר הזה אינו מכוין לא לכתיבת הפרשיות ולא כסדר הנחתן בבתים לא לרש״י ולא לר״תעכ״ז לענין הכונה נראה דבב׳ פרשיות שמע והי׳ אם שמוע יש קבלת עול מלכות שמים וקבלת עול מצוות ומכיון דכל הקורא ק״ש בלא קבלת אלו כאלו מעיד עדות שקר בעצמו בודאי הן הן עקריות כנ״ל כוונתו וכן נראה מלשון הטור שכתב שיש בהן יחוד שמו. (והוא בב׳ פרשיות הראשונות) ויציאת מצרים (בב״ פרשיות האחרונות)·

ד״ר מ· אשכנזי·

ממזרח למערב·

ה״יהודי המזרחי״ נהיה עכשיו שוב לסימן של שאלה בעיני אחיו הרחוק־הקרוב, היהודי המערבי. שוב הוא נשא על שפת כל לשון, שוב הוא נדרש כמין חומר לעתונאים וליוצרי־פוליטיקה — כדת מה לעשות עמו ואיך להתיחס אליו. האם לצרף ביחס אליו את מדת הרחמים לדין ולתת לו מחסה ומפלט בארץ־מגורו החדשה, או לסגור בפניו את שערי הארץ.

אין אנכי רוצה לדון במקום הזה בצדדה החיצוני, המדיני או הסוציאלי, של שאלה זו. מלאכה זו נעשית על ידי העתונות היומית — באופנים שונים. גם לא ע״ד מצבם החמרי הנורא של המוני הפליטים האמללים מאחינו רוצה אנכי לדבר במקום זה. בנידון זה אין בעדנו כל מקום ל״שאלות״. החובה לעזור ולהושיע להאמללים האלה עד כמה שידינו מגעת, עלינו לאחוז בכל האמצעים ולהשתדל בכל מאמצי כחנו להקל בכל האפשר את גורלם הקשה ולדאג להושיט להם לא רק עזרה זמנית כי אם גם להושיעם תשועה גמורה ולתת להם את האפשרות לקומם את הריסותיהם ולרפאות את משבריהם רפואה שלמה.

ואף כי בלתי ספק איזהו מראשי סנהדרין הי׳ ג״כ תופסי ישיבות גדולות אבל לא מצד זה נקראו נשיאים ורק בבבל הי׳ „ראשי ישיבות״ אבל בא״י „ראשי סנהדרין״ ואנו מכאן אנו רואין דעכ״פ נתמנה אחד (חנינא) לישב בראש אבל לא נודע לי ממקום אחר שהיתה זאת משרה מיוחדת·

שם: ביראת חטא ממלא מקום אביו היה· מזה הביא הריב״ש (סי׳ רע״א) ראי׳ לענין מינוי הרב דאם הבן ממלא מקום אביו ביראת שמים הוא קודם לאחר ולי צ״ע דהא „רב״ שלנו מכוון למשרת „חכם״ שבזמן המשנה כמבואר ברש״י מ״ק כ״ד ע״ב· א״כ מה ראי׳ מהכא דבשלמא לענין מלכות ונשיאות שהיא שררה וכבוד בזה שפיר אמרינן דהכל תלוי ביראת שמים· דאם מפני חשש טעות בדין הא ישנם עמו שבעים נבונים וידעים וביד הנשיא אין רק לרדות ולעשות דין ומשפט אבל לעניו הוראה דהכל תלוי בשקול הדעת ולדמות מילתא למילתא בגמרא וסברה מנ״ל ואם כי פשיטא דבלא יראת שמים אין למנות אותו ומוטב שלא בא לעולם עכ״ז מנ״ל להקדימו למי שהוא גדול יותר בחכמה ומהרמב״ם פ״א ה״ז ממלכים אין ראיה דהתם ג״כ ממלך איירי ובכ״מ הביא המקור מספרו ושם ג״כ מיירי „מפרנסי ישראל״ וכן בזה המובא בהריב״ש כל הקודם לנחלה קודם ל„שררה״ (דווקא) וצלע״ג·

ב·

נשאלתי אם עשה מצוה ועבר בה על בל תוסיף אם עשה המצוה אם לא· ואינו דומה לשאר מצוה הבאה בעבירה דהא עכ״פ עשה המצוה קודם עבירתו על בל תוסיף· והשבתי דיש לפשוט הספק מפלוגתא דר״א ור״י בנתערב דם מתן א׳ במתן ד׳ (זבחים פ׳ ע״א ושאר מקומות שהובא הפלוגתא) ואמאי קאמר ר״א ינתן במתן א׳ דדומה עכ״פ למצוה הבאה בעבירה (אף דיש לחלק בחלוקי הידיעה) ולמה לא במתן ד׳ דעכ״פ הי׳ מקיים המצוה אלא ע״כ כי גם אז זה אינו מועיל ולא עשה מצוותו ומצאתי בטורי אבן ר״ה כ״ד ע״ב שהקשה באמת כן והוסיף להקשות עוד ב׳ קושיות ולפי הנ״ל אין מקום לקושיתי׳· יעו״ש·

ג·

במס׳ כלה [הוציא לאור הרבני מו״ה נתן קורוניל מירושלים עיה״ק ת״ו (וויען תרכ״ד)] צ״ט ע״א איתא (ואינו במס׳ כלה שלנו· אבל נמצא באיזהו שנויים במס׳ דרך ארץ זוטא פ״א) ברייתא אחת מבהלת כל קוראיה וזו תוארה:

ברייתא: אהוב את השמא ושנא את המברך ר׳ חזקי׳ אמר בלשון אחרת אהוב את השמא ושנא את המברך הוי רגיל לומר שמא כך היה המברך מה בכך איכא בינייהו דברי תורה· ומצוה לגלות סוד זה ולפי קט שכלי נלענ״ד כך:

אהב את הַשְּׁמָא – שתחוס על שמך שלא יתחלל – ושנא את המְבְרָךְ (?) אולי מלשון בורכתא ושקר שתשנא את השקר אף אם יתלבש בלבוש הנעימות׳ ור׳ חזקי׳ אמר בלשון (נקודה) אחרת והיא· אהב את השֶׁמָא לא תחליט מאמרך

להביא ברוחו את כל הסתירות וההפכים של יצרים ורגשות, נטיות ופניות, תכונות וסגולות שגרמו וגורמים ברוח האנושי קרע בלתי מתאחה והתרוצצות בלתי פוסקת, — לידי מזיגה אחדותית ולידי פשרת שלום יצירותית.

מאליו הולך וצף הרעיון, שיותר שאנו מעמיקים בו הוא מתחור יותר שיעוד זה הוא לכאורה תוך תוכה של הדתיות היהודית. בכח הדתי של נשמתו הוכשר היהודי להיות הנושא של היעוד הגדול הזה ובחייו הדתיים היה צריך להתחיל בהגשמתו, לפי שרק בשפת הדת הוא יכול לבטא את כל העומק והעושר שבתהום רוחו, ועולמה של הדת הוא שיכול לתת את הפרספיקטיבות הנצרכות בשביל יצירה סינתתית עשירת־גוונים כזו. וכה הגענו להערכה נכונה של המצוות המעשיות שלנו. היוצרים הדתיים שלנו שהתענו בחבלי הלידה של יצירותיהם, שהמעבר מספירה רוחנית לחבירתה היה קשה להם, שהתעיה והחפוש במרחב האין־סופי של היצירה עקרם מעל הקרקע הבטוח של הממשיות, שהסלילה במשעול מיוחד נתקה את הקשר בינם ובין החוט המאגד של ההיסתוריא ושל הכלל — הם מצאו במצוות המעשיות עוגן־הצלה ובסיס־משען, אמצעי־בטוי וצורת־שתוף. הדתיות היהודית שבאויר הרוח היא בבחינת „נע ונד עולמי", חפשית ממועקת הצורה ומזיקי הקבע והסיום, והוזקקה למצוא לה נקודת־בטחון, צמצום־תחום ואגוד־קשר בתחומה של המעשיות הסימבולית, שבעצמה נעוצה במציאות הפועלת ויונקת ממנה חיות וכח ועיניה מרמזות על הצעיף המכסה בתור אקט של פעולת יחיד, הרי נשמתה האינדווידאליות עם עומק זעזועיה ופרכוסיה ספוגה בתוכה ובנוסחה הקבועה והמקובלה היא נעשית טבעת אחת בשלשלת הדורות הארוכה, אבר מן הגוף הישראלי החי.

הגאון ר' עזריאל הילדסהיימר זצ"ל.

דובב שפתי ישנים.

(חדושים שונים שנלקטו מכ"י של הגאון ז"ל ונסדרו לדפוס מאת העורך.)

א.

כתובות דף ק"ג ע"ב.

שמעון בני חכם גמליאל בני נשיא, חנינא בר חמא ישב בראש. ופירש"י בראש הישיבה. מזה תמי' לי על הרמב"ם פ"א ה"ג מסנהדרין דכתב דנשיא הוא ראש הישיבה יעו"ש והכא משמע בפירוש דנשיא לחוד דהיינו ראש הסנהדרין וראש הישיבה לחוד ולא מצאתי בשום מקום שהוא הוא. והנה העמדת הנשיאות הוא ישן נושן ויעוין בירושלמי סוף מע"ש ובבלי סוטה כ"ד ע"א דמבואר שם דהורקנוס העמיד א' בראש הסנהדרין (תחת עצמו) בשם נשיא וכבר הי' שם ב' ראשים והשני מכונה בשם „אב ב"ד" (עיין ערך מלין ערך זה) ורק הסידור הרגיל בזה לא התחיל קודם רבי גמליאל (עיין בערוך ערך אביי) אבל כל זה בסנהדרין

האשכנזית בנוגע להבנת המצוות ולהתפקיד שמלא קיומן בחיי־נפשן. ואולם הצד השוה שבכל המהלכים הדתיים האלה—שבכולם היתה „הדת המסורה" המבוע, שממנו היו זורמים ואליו היו שבים. אעפ"י שנשתנו טעמי המצות בכל דור ותקופה רוחנית חדשה, קיומן המעשי לא נשתנה מעולם.

בימינו אלה, שנשמתו של האדם המודרני כמעט שנחנקת תחת השכבות העבות של קולטורת־הפרזה והאויר הרוחני כבר הורעל ע"י מדע שחצני — בגיהנם של ימינו אלה א"א לה להדתיות שתתבצר אלא על קרקע המצוות. כשאנו מדברים על דתיות יהודית אי אפשר לנו להסיח דעת מרבוי צדדיותו של רוח עמנו, שגם הטבע האינטיליקטואלי והנטיה לנתוח־בקורת מפותחים בו ביותר. החוש האינטיליקטואלי של היהודי מצא ספוקו בהגיון התלמוד ובחקירת המדעים ואולם בעולם ההגיון לא מצא ספוק גמור ומלא לנפשו העורגת. עוד נשתייר בה חלל ריק בשביל זרמי־יצירה אחרים, זרמי־יצירה אשר האויב הרוחני של האינטיליקטואליות גורם להם חניקה ויש להם צורך בעולמות חדשים שאין בחדוש בנינם משום סתירת אותם הערכים שבאו לספק צרכי־נפש אחרים. ופה אנו מגיעים כבר למקום מחבואיו של „סוד" היצירה היהודית, אשר ברבוי צדדיותה יש מן הרוממות והטראגיות גם יחד. מבטן הטראגיקה היצירותית יצאו כל התנועות הדתיות שקמו ביהדות ההיסתורית. השאיפה להרמוניא ולמזיגה של יצירה היא הקו המשותף לכלן.

באמרנו רבוי־צדדיות יהודית הרינו מתכונים גם אל הכפילות של הנשמה שלה, על הנטיה האינדיווידואלית והנטיה הצבורית שפועלות בה במדה שוה. מתוך סקירה על המלחמה החשאית ובלתי פוסקת בין הנטיות המהופכות הללו העוברת בנפש כל יהודי יובנו לנו כמה חזיונות בחיי־הצבור שלנו, ועל כמה מאורעות היסתוריים יאיר אור חדש. היהודי הוא אינדיווידואלי, האינדיווידואליות שבו רוצה בגלוי ומבקשת לה צורה, ואולם גם חוש הצבורי חזק ויש אשר אישיותו הבודדה מציקה לו, הוא חת מפני גלמודיותו, „תמונתו הזעירה" מטילה עליו אימה והוא חש לו מפלט בים הגדול של הכלליות, אבל בים גדול זה רוצה הוא להשאר זרם לעצמו, גל מיוחד, אינו רוצה להבלע ולהמחות. וכאן מתחילה הטראגיקה הנפשית, אותה הטראגיקה שסופרינו החדשים קראוה בשם „שניות־הנפש" וסמנוה בתור „מגלת הגלות", ושלאמתותה היא תולדת הסגולה היותר עמוקה של טבענו ושראויה היתה — אלמלי זכינו — לעשותנו למה שהיינו צריכים להיות: לעם המופת של ההרמוניא הנפשית. אלמלי זכינו! עכשיו שלא זכינו נהפכה לנו ברכה זו למחלה, אשר עם אחר אפשר שלא היה יכול לעמוד ולהתקיים מעצמת יסוריה והיה עבר ובטל מן ההיסתוריא, ואצלנו היא ששמרה אותנו מן ההתנונות ומן ההסתאבות. היסורים מכבידים עלינו שכחת עצמנו, מכבידים עלינו את הטמיעה ואינם מניחים לנו — לישון... ואת שורש המחלה צריך לבקש לא בגלות — הגלות היא סימן של המחלה ולא שרשה — אלא בחטא הלאומי הגדול, בחטא של אי־מלוא התפקיד הגדול שהטיל עלינו הטבע האלקי שבנו, כוונתי אל אותו היעוד הגדול של היהודי,

בעולם׳ בשביל כך כל מה שהכניס אל הקולטורה האנושית לא היו אלא ערכי־דת׳ הדתיות היא השורש של כח יצירתו וכל מה שיצר במקצוע זה היה מקורי וגדול באמת׳ ואם נכונים הם עוד ימים פוריים ליצירה יהודית אז עתידה היא לשוב למקורה ולטבעה — למקצוע הדת׳

ב׳

בשום דבר אחר אין המקוריות היהודית נבלטת כ״כ כמו באופן גלוי של הדתיות שהיא מזדעזעת בפני ה״סודיות״ של חליפות־הדורות לא פחות מבפני הרז הגדול של הקוסמוס׳ מסמניה המובהקים של דתיות יהודית הוא היחס שלה אל ההיסתוריא של הדת או שמושה בהיסתוריא זו׳ תנועה דתית בין היהודים שאינה נסמכת על העבר של הדת ואינה רוצה להיות חוליא נוספת לו איננה אלא חקוי׳ הדתיות המודרנית של ה״מערביים״ שלנו אינה מוכיחה כלום׳ אלה הם רק בטויי הרצון ולא יותר׳ דלותו של כח יצירתם מעידה שאין כאן אלא געגועים אל הדת אבל לא דתיות׳ דתיות יהודית אמתית אי אפשר לה להסתלק מכל מה שנרכש בכח קדושת הדורות׳ כל מקום שאתה מוצא בהיסתוריא שלנו אישיות דתית גדולה הנך רואה כי קיום המצות היה לנקודת — המוקד לרגשה הלוהט׳ האדיקות במצוות לא רק שלא עצרה בעד המעוף החפשי של יצירתם אלא סייעה להעראת כחותיהם החבוים וללידת כחות חדשים׳ דווקא תקופת האדיקות המעשית הכניסה לאוצר־מחשבותינו הדתי עשירות מופלגת׳ כמו שתעיד ע״ז הספרות הרחבה של דרשת טעמי המצוות׳ מצב של קיום מצוות יבש׳ קפוא ומשומר לא האריך ימים בתוכנו׳ תמיד היתה רוח באה ומנשבת חיים בנפשות ותנועה בלבבות ומאידך גיסא לא היה מקום בתחומה של היהדות בשביל דתיות ערומה מן המצוות׳ בשביל דתיות שנפשה לא חוצבה מהר הקודש׳ כל הדתיים שלנו היו מדקדקים במצוות וכל המדקדקים במצוות היו בעלי נפש דתית׳ אמנם כשראתה החסידות׳ כי קפא הרגש הדתי בלב ישראל עמדה וקראה להתחדשות ולתחיה׳ אבל היא ראתה את סבת הקפאון לא בשעבוד המסורה אלא ברשלנות הפנימית׳ לא במשא האברים אלא בקהות הנפש׳ לא בשפעת הירושה הישנה׳ אלא ברזון הדור החדש׳ ולפיכך אנו רואים שעם כל תוקפה של ההסתערות הנפשית שעוררה החסידות ועם כל רגשנותה של לבה ההומה הנה לא נפגם מטעמו של המסור ולא הופחת מערכו של המקובל אף במשהו אצלם׳ זהו כחה של הדתיות היהודית שהיא זורמת בנפש היהודית כמעין חי שאינו פוסק וזהו כחן של המצוות ששומרות על מעין זה בפני היבשת ובפני הדלחון׳ ודאי שהחסידות האירה את המצוות מאור חדש ובהבנת טעמי המצות חדשה דברים שלא שערום מקודם׳ אבל במצוות עצמן ובקיומן לא שנתה אף כקוצו של יוד׳ ההיסתוריא של הדת שלנו מראה על התפתחות מרובת הגוונים בנוגע להשפעה החוזרת של המצוות ויחס הדורות אליהן; ודאי שאי אפשר להשוות את הפילוסופיא של פילון והרמב״ם בדרשת טעמי המצוות עם הקבלה העיונית והמעשית שדרשה אותן המצוֹת בפנים שלה׳ ולא הרי זו האחרונה כהרי החסידות

הרב י׳ וויינברג

הדתיות וקיום המצוות.

א.

נמנו וגמרו חושבי־מחשבות כי הקו היותר אופיי של רוחנו הלאומי הוא אותו הדבר שאנו קוראים כיום ״דתיות״. דתיות ולא דת, דת היא קולטורה, או יותר נכון הרכוש הקולטורי של האמונה, דתיות הוא מצב־נפשי, או הבטה נפשית בנוסח מיוחד. העמים הקדמונים אעפ״י שהחזיקו בדת היו מחוסרי דתיות. הדת של העם היא תמונת ההכרה של האדם־הילד, בתכונתה היא דומה אל המדע, עוסקת בפירושי הטבע ובמציאותו, משיבה תשובות, פותרת חידות, מסדרת את המאורעות ומקשרתם, כמו המדע היתה גם היא מכוונת כלפי חוץ, העצם שלה הוא היקום הסובב שהאדם הוא חלק ממנו, פרט מפרטיו. היחס של בעל דת כזה להמסקנות של דתו הוא זה של המדעי לתוצאות חקירותיו, יחס אוביקטיבי וחיצוני, מתוך חקירה בטבע בא לאמונה באליל, להיפותיזה שהבדלה מן האיפותיזה המדעית אינו אלא ביחס בהירות המחשבה ודיקנותה.

אחרת היא הדתיות. איננה מסקנה של חקירה אלא נוסח של הסתכלות, התרכזות־נפש פנימית קודמת לכל הכרה, לא קביעת יחסים בין האדם והעולם החיצוני מגמתה, אלא השאיפה למציאת עצמותו, לגלוי מקורו ושרשו. אין הדתיות חוקרת ודורשת אלא מתגעגעת ועורגת. העצם שלה הוא עולמה הפנימי וכל מה שחוצה לו אינו אלא גורם להתגלותה, לגלוי אורה הגנוז. המציאות היא בשבילה המסכה להתפשטות פנימית ואין היא צריכה לבארה ולפרשה לפי שכולה היא מעשה יצירתה, בבואה חיצונה של תוכה.

אמרנו כי העמים הקדמונים היו בעלי דת ולא היתה בהם מן הדתיות. אנו רואים זה גם ביחסם אל דתיהם. אי־תקיפותם הדתית, וקלות־דעתם, שהיו מחליפים אמונה באמונה ואליל באליל, מובנות לנו רק מתוך שיחסם אל הדת היה יחס של אמונה או של הכרה אבל לא — של דת.

משא״כ בעם ישראל, עמנו חונן בחוש דתי מיוחד. הדתיות היא לו נוסח של נפש, קנה־ראי, אופן־הסתכלות. לא רק יחסו לאלקיו אלא גם אל הטבע וכל הסובב אותו הוא יחס של דת. בכל הנגלה לעיניו הוא רואה ראיה דתית וכל הנספג לתוכו מן החוץ עובר דרך האספקלריא של דתיותו ומקבל צבעה. ״אז ירננו כל עצי היער״ — אינו מליצה שירית אלא ראיה חושית של הדתיות היהודית. הדתיות היא עצם־טבעה של הנשמה הלאומית שלנו וממרותה אינו יכול להשתחרר אפילו מי שאינו נכנע לאמתותיה ואינו מאמין במסורותיה. ואף הכופרים הגדולים שיצאו מקרבנו, הטבע הדתי של נשמתם שלט בהם ובכל מה שהגו ועשו, גם בשעה שעסקו בהריסה... מפני טבעו הדתי נבחר ישראל להיות נושא פנס הדת

ולולא דמסתפינא הייתי מחדש דבר בפי׳ ברכת השיבה שופטינו. הנה לפי הנ״ל קודם תקון ברכת המינים היו אומרים בנוסח ברכה זו בפירוש: השיבה שופטינו כבראשונה ויועצינו כבתחילה למען אשר יִשָּׁפְטוּ כל התועים על דעתך. והנה מלישנא דתפילה זו משמע שניתקן בעת אשר שופטי ישראל היו אנשים שאינם הגונים לשפוט ושפטו שלא כדין תורה, ועל כן תקנו חכמים להתפלל בכל יום שישיב השי״ת שופטינו כבראשונה כדי שיעשה דין ברשעים. וקשה דהרי אכנה״ג בימי עזרא תקנו שמונה עשרה, ואז הרי כל השופטים נתמנו ע״י עזרא וסיעתו כמבואר בספר עזרא ז׳ כ״ה ובודאי לא מינו אלא אנשים צדיקים שעשו דין ברשעים ולמה תקנו שיתפללו השיבה שופטינו כבראשונה, ואין לומר דקצת שופטים נתמנו ע״י מלכי פרס והפחות שהיו רשעים דהרי המלך אמר לעזרא ואנת עזרא וגו׳ מני שפטין ודינן וגו׳ הרי דמסר הכל ביד עזרא ונתן לו רשות לענוש כל העוברים על הדת במות ובעונש נכסין ולאסורין כמבואר שם בקרא ואף דאיכא למימר דתקנו י״ח ברכות קודם ביאת עזרא מ״מ זה דוחק דהרי עזרא היה ראש לכנסת הגדולה כמבואר בנחמיה ח׳ וט׳ וי׳ ובנחמיה י׳ נקודים בשמות אנשי כנסיה הלזו וזה היה הכל בימי עזרא. אשר ע״כ צ״ל דאף דאכנ״ה תקנו י״ח ברכות מ״מ איזה ברכות נשתנו מחכמים שאחריו לפי צורך הזמן, וכמו שהוסיפו ביבנה ברכת המינים כן הוסיפו ג״כ בנוסח קצת ברכות לפי צורך הזמן בעתות הקודמות. ומעתה י״ל דעזרא ואכנה״ג תקנו בקשת דין ברשעים כגון בכותים וקצת מרשעי ישראל שהיו מסייעין אותם ולא היה ביד הב״ד כח לענשם, ועיין נחמיה ו׳ י״ז וי״ח ובקשה זאת לא היתה נגד שופטי ישראל, כי הם שפטו כדת וכדין, אמנם בימי שמעון בן שטח מצינו במגילת תענית פ״ד שהיו כל הסנהדרין צדוקים ושפטו שלא כדין תורה עפ״י ספר גזירתא שבדו להם, וגם מצינו עוד מסופר שהשופטים שבימים ההם היו רשעים, כי ינאי המלך שהיה צדוקי מנה אנשים שאינם מהוגנים לשופטים על הארץ כאשר ביארתי זאת במקום אחר. ובימים ההם תקנו חכמי הפרושים הנוסח של השיבה שופטינו כבראשונה למען אשר ישפטו כל התועים על דעתך, והתועים היו הצדוקים שתעו אחרי צדוק ובייתוס ותלמידיהן ופירשו התורה שלא כדת ושפטו שלא כדין שאמרו דרך משל עין תחת עין שן תחת שן ממש ודנו בשריפה בחבילי זמורות והרשיעו את הצדיק הצדיקו את הרשע. ובאמת נתקבלה תפילת החכמים מהקב״ה כי אחרי זמן לא כביר החזיר שמעון בן שטח העטרה ליושנה ועשה דין ברשעים כמסופר בדברי הימים. ואעפ״כ התפילה שתקנו לא זזה ממקומה, כי אחרי שנים מעטות מרתה שלמצה המלכה אחות שמעון בן שטח והצדוקים הרימו ראש, ובזמן מאוחר מלך הורדוס הרשע והרומיים שלטו בא״י בזדון כרצונם, ועל כן נתקיימה התפילה בנוסח שתיקנו שמעון בן שטח וסיעתו עד שתקנו ברכת המינים ביבנה. — אחר זה ראיתי בברכי יוסף א״ח סי׳ ק״י שהביא נוסח תפילת הביננו כמו שמצא בספר כ״י של ישעיה הראשון שם כתוב הנוסח: והטועים בדתך תשפוט, וזה מבואר כמ״ש לעיל שנוסח התפלה היה נגד הצדוקים שהיו טועים בדת, דמסתמא תקנו נוסחא קצרה של הביננו מעין עיקר התפילה.

על רבותינו שלא ידעו דכתבתם היינו כמו וכתבת אותם, אלא דעכ"פ האי אותם אכל ב' פרשיות המזוזה קאי, וא"כ אמרה תורה דתחילה תכתוב אותם כל ב' פרשיות עד גמירא ואח"כ תקבעם על המזוזה וזה א"א אם יכתום על האבנים. ובזה א"ש דמתרץ הגמ' אח"כ דאכתי הוא ליכתבא כל המזוזה עד גמירא אאבנא ואח"כ ליקבעא אסיפא, דהשתא הוי ג"כ כתיבה תמה קודם שנקבע במזוזה קש"ל ג"ש דכתיבה כתיבה. והשתא לא קשה מה שהקשו התוס' דהתם נמי כתיב וכתבתם, וא"כ א"צ ליכתב כולו עד גמירא קודם שנקבע על האבנים ויכול לכתוב זה אחר זה על האבנים.

ו·

שאלה. איך הוא הנוסח הנכון בתפילת הבינני והתועים על דעתך ישפוטו בקל או יִשָּׁפטו בנפעל.

תשובה. בברכות כ"ט ע"א פירש"י ב' פירושים ולפי' קמא הפי' של תועים על דעתך היינו העוברים על דבריך, וא"כ צריך לקרות יִשָּׁפטו בנפעל ולפירוש השני אמרינן: התועים דהיינו התועים במשפט, על דעתך ישפוטו, אנו מתפללים שתלמדם לשפוט על דעתם כדבריך ולפי' זה צריך לקרות ישפוטו בקל. וכתב רש"י דהעיקר כפי' השני וכן כתב הבה"ג. וטעמא דרש"י דכיון דהתועים על דעתך ישפוטו הוא נגד ברכת השיבה שופטינו כבראשונה ובברכה זאת אנו מתפללין ששופטינו יהיו כבראשונה שישפטו עפ"י דין תורה לאמתו, ולפי פ' קמא דהעוברים על התורה ישפטו אינו כלל מענין ברכת השיבה שופטינו, ועיין בב"י סי' ק"י שהביא עוד פירושים אחרים. ואף שאיני כדאי לחלוק על רש"י ובה"ג מ"מ תורה היא וללמוד אני צריך דלענ"ד העיקר כפי' קמא וראייתי חדא דגרסינן בירושלמי ותועים עליך לשפוט וא"א לפרש בענין אחר אלא שהקב"ה ישפוט את התועים דהיינו העוברים על דבריו, כפי' קמא, ועוד דאמרינן במגילה י"ז ע"ב בפירוש המשך הברכות זו אחר זו: וכיון שנתקבצו הגליות נעשה דין ברשעים, וע"כ אמרינן השיבה שופטינו אחר מקבץ נדחי ישראל, הרי דלפי הגמרא ענין ברכת השיבה שופטינו הוא שנעשה דין ברשעים, דהיינו שע"י שהקב"ה ישוב שופטינו כבראשונה יעשה דין ברשעים וזה ממש פי' קמא בוהתועים על דעתם יִשָּׁפטו, ועוד דבכל הסידורים המדוייקים כתיב ישפטו בנפעל. והנה בודאי עדות חז"ל נאמנה שתוכן ברכת השיבה הוא שנעשה דין ברשעים, וקשה אם כן למה לא נמצא בכל הברכה הבקשה שהקב"ה יעשה דין ברשעים, ואף דאנו מתפללים שיהיו לנו שופטים הגונים ונכלל בכלל זה שהשופטים יעשו דין ברשעים מ"מ למה לא נאמר זאת הבקשה בפירוש. אשר על כן השערתי דבאמת בעיקר נוסח של השיבה נתקן ג"כ תפילה שיעשה דין ברשעים, אלא דאחרי אשר התקינו ביבנה ברכת המינים כדאיתא בברכות כ"ח ע"ב נעתקה הבקשה של עשיית דין ברשעים מברכת השיבה ונכללה בברכת המינים. וזה לענ"ד פי' דברי הירושלמי ברכות פ"ב ה"ד כולל של זדים ושל רשעים במכניע זדים (כן היא הגירסא בירושלמי ברכות עם פי' מהר"ש סיריליאו שנדפס במאינץ) דהיינו שיכלול ב' תפלות של זדים שהיא נגד המינים ושל רשעים שהיא נגד שאר רשעים שבישראל שהיו מתפללין תחילה שיעשה דין בהם בברכת השיבה שופטינו ועתה אחר תקון ברכת המינים יכלול הכל בברכת מכניע זדים. ואפשר דלאחר תקון ברכת המינים והעתקת הבקשה נגד הרשעים מברכת השיבה שופטינו הוסיפו גם בתפילת הבינני מלות ועל הרשעים תניף ידך. ואולי יש ששינו גם כן קצת הבקשה דהתועים על דעתך ישפטו והחליפו הנפעל בקל ופירשו כפי' הב' של רש"י וכבה"ג.

כתיב אחרי ה׳ אלקיכם תלכו ושם ג״כ קשה וכי אפשר לילך אחרי הקב״ה כמו שהקשה באמת ר׳ חמא בר חנינא בסוטה י״ד ע״א והיה מקום לתרץ ג״כ דאחרי ה׳ תלכו היינו ללכת אחרי החכמים והיינו התורה אמרה אחרי ה׳ ודרשינן אחריהם דהיינו אחר החכמים, אמנם באמת דריש שם ר׳ חמא בסוטה דרשא אחרינא משום דא״א לומר הלך אחר החכמים דאז הוי משמע דמצוה לשמוע דברי חכמים בכל מקום אף אם טעו בדין והיינו דאמר בירושלמי דהתלמיד טעה שדרש אחרי ה׳ אחריהם ואין לדרוש כן אלא כמו שדרש ר׳ חמא בסוטה. והא דדריש ר״י בן בתירא בירושלמי דסנהדרין א׳ ב׳ לפי האמת האי דרשה דאחריהם היינו בקדוש חדש ועבור שנים דשם באמת מצוה לשמוע לסנהדרין אע״פ שטעו כדדרשינן אתם אפילו שוגגין ואפילו מזידין ואפילו מוטעין. זה הדבר אשר אמרתי בתחילה. אמנם קשה עלי להגיה כל הספרים ירושלמי בב׳ מקומות דהיינו בהוריות ובסנהדרין, ועפ״י חוקי הבקורת אין לנו רשות להגיה במקום הזה. לכן אחרי שובי נחמתי ופירשתי בדרך אחרת כי הנה התורה אמרה ב׳ פעמים אחרי: א׳ לא תהיה אחרי רבים לרעות, ב׳ אחרי רבים להטות ולפי״ז מצוה לנו ללכת אחרי רבים אם יורו כדין ושלא ללכת אחרי רבים אם יורו לרעות דהיינו שלא כדין והנה לכאורה יש לומר דזה דוקא בסתם דיינים שאינם סנהדרין הגדולה אמנם בסנהדרין הגדולה לא חילקה תורה בין אחרי רבים לרעות ואחרי רבים לטובה אלא בכאן אמרה תורה אחריהם אחריהם דהיינו אחריהם לטובה אחריהם לרעה דבין כך ובין כך חייב אתה ללכת אחריהם, וזה הוא באמת הטעות של התלמיד בירושלמי דהוריות, ור״י בן בתירא בירושלמי דסנהדרין אומר לענין קידוש החדש ועיבור שנים הוא לפי האמת דהתורה אמרה אחריהם דאנו חייבין לשמוע לסנהדרין בכל אופן אף אם טעו וכמש״ל.

ה׳

שאלה. במנחות דף ל״ד ע״א איתא אמר קרא וכתבתם כתיבה תמה והדר על המזוזות וכו׳ ה״א ליכתבה אאבנא וליקבעה אסיפא קמ״ל. ועיין פירש״י וקשה: א׳) כיון דכל הדרשה מכתיבה תמה אתיא כמ״ש התוס׳ ד״ה וכתבתם ל״ל למימר והדר על המזוזות. ב׳) מאי משני ה״א ליכתבא אאבנא וכו׳ הא לפירש״י אין כתיבה תמה על אבנים ואי כמו שפירש״י על התירוץ דיחקקם בסכין על האבנים א״כ העיקר חסר מן הספר דה״ל למימר ה״א יחקקם על האבנים. ג׳) ל״ל לתרץ ה״א ליכתבא אאבנא וליקבעא אסיפא א׳ ליכתבא אאבנא היינו דיחקקם בסכין על האבנים המלות וליקבעא אסיפא הם שפת יתר דכיון דחוקק הוי כתיבה תמה.

תשובה. באמת פירש״י ותוס׳ קשה מאד ואי אפשר להולמו, ובמה שכתב השיטה מקובצת אשר נדפס בש״ס החדש דפוס ווילנא מיושב קצת, אך לא הוסרו כל הדחוקים, ע״כ נלע״ד עפ״י פשוטו דלא מכתיבה תמה לחודא דרש דודאי אפשר לכתוב גם על אבנים וכתיבה תמה ובפרט אם סד אותן בסיד, אלא דהדרשה היא מכתיבה תמה והדר על המזוזות, דהיינו שהכתיבה תהיה תמה ונגמרת עד תומה (ועי׳ יומא כ״ד: עבודה תמה, גמר עבודה) ואח״כ תהיה נקבעת על המזוזה, ואי אפשר בענין אחר אלא אם כותב מתחילה על ספר והדר קובע על המזוזה, אבל אם כותב על האבנים שבספף הרי כותב האותיות זה אחר זה והכתב בא על המזוזה קודם שנגמר עד תומו, כי אם כתב תיבה אחת הרי יש כתב על המזוזה אבל אינו כתיבה תמה שכתיבה תמה לא נקרא עד שנכתב כולה עד תומה. והיינו דדריש הש״ס כתיבה תמה מוכתבתם דודאי ידע הש״ס דקדוק הלשון דוכתבתם אינו מורכב מב׳ מלות כתב תם, חלילה לחשוב כזאת

ג״כ ודמעך לפי שדמע בלשון ארמי ג״כ הוא תרומה, וכן מצאתי בתרגום יונתן לירמיהו ב׳ ג׳ שתרגם קדש ישראל דמעה ארמות, ובודאי הוא כמו חלב תרומה ונקראת התרומה ג״כ חלב מפני שתורמין ממיטב או מפני שהוא חלק גבוה והוא היקר והטוב, ומן השם דמע שהוא תרומה נגזר אח״כ הפעל מדמע, כי אם נפל תרומה לפחות ממאה חולין נעשין החולין תרומה, וע״כ נאמר התרומה מדמע את החולין כלומר מהפך את החולין לתרומה ולחלב, ואין פירוש מדמע כמו מערב, כי אין דמוע לשון עירוב, אלא ההתהפכות לתרומה נקרא דימוע, ומריש הייתי מפרש ג״כ לשון דמאי מלשון דמע ונתהפכה הע׳ לא׳ וכן מצאתי בתוספתא מהדורת רמ״ש צוקקערמנדל בפ״ה דמעשר שני כרם רבאי (תחת רבעי), וא״כ דמאי כמו דמעי ומפני שבפירות עם הארץ, יש בהן תרומת מעשר והוא חלק אחד ממאה תרומה שלא נפרש עדיין, נקראו פירות אלו דמאי; ואלו הופרשה תרומת מעשר ונפלה לתוך השאר אחר ההפרשה היה הכל נקרא מדומע, אבל אם עדיין לא נפרשה הדמע לא נקרא עליו שם תרומה עדיין בחרו חז״ל שם דמאי כדי להורות שיש בו עדיין חלק א׳ ממאה שעתיד להיות דמע, אמנם יותר טוב לפרש דמאי כמו שפירש החכם ד״ר ראזין שנגזר מן דמה, דהיינו ספק, כי דבר המסופק ואינו ודאי קורין אותו דומה, והוי דמאי היפך מן ודאי, ונקדתו דְמַאי כמו וַדַאי, וכן קורא החכם אבן עזרא בשירו, וע׳ תוספתא תרומות פ״ו הט״ו שהכל משליכין לבית הדמע.

ב.

שאלה. בסנהדרין ז׳ סוף ע״א פירש״י ד״ה עתה אקום, אסתלק משער ב״ד, וקשה למה שינה רש״י ז״ל את טעמו לפרש אסתלק משער ב״ד, הרי אמרו בגמרא, גורם לשכינה שתסתלק מישראל, ומכל ישראל קאמר ולא דוקא משער ב״ד.

תשובה. יש כאן ט״ס בדברי רש״י וחסרון ג׳ נקודות וכן צ״ל: „עתה אקום, אסתלק: בשער, ב״ד:" ובשער הוא דבור אחר וקאי אמאמר שאחר זה דיליף מקרא דואל תדכה עני בשער דכל דיין שנוטל מזה וכו׳ ע״כ פירש״י דבשער היינו ב״ד וא״כ קרא בדין מיירי.

ג.

שאלה. בחולין פ׳ ע״א רש״י, ד״ה איל הבר, פירש איל זכר הגדל ביערים וקשה אמאי איצטריך למימר זכר וכי יש איל נקיבה.

תשובה. מלת זכר ברש״י הוא פירוש של איל דהיינו דכרא, דלא תקרא אַיָּל בקמץ מלשון אַיָּל וצבי על כן פירש״י אַיִל דהיינו זכר, וכן בשקלים פ״ה מ״ג, זכר היינו אַיִל, והא דלא רצה רש״י לפרש דאַיָּל הוא בקמץ משום דלא שייך לומר באַיָּל (בקמץ) איל הבר דהיינו שהוא גדל ביער דהרי כל אַיָּל הוא גדל ביער, אלא ודאי שהוא איל דכרא.

ד.

שאלה. בירושלמי הוריות פ״א ה״א איתא התורה אמרה אחריהם אחריהם ולא ידענא היכן אמרה תורה אחריהם אחריהם או כדומה לזה.

תשובה. בתוס׳ הרא״ש להוריות ב׳ע״ב מביא אותו הירושלמי ולא כתוב שם אלא אחריהן פעם אחת, אמנם נראה דגירסא דילן עקרית דגרס אחריהם אחריהם ב׳ פעמים שכן גם בירושלמי סנהדרין פ״א ה״ב גבי עובדא דחנניא בן אחי ר׳ יהושע אמר ר׳ יהודה בן בתירא אחריהם אחריהם לענין עיבור שנים וקידוש חדש, והנה בתחילה רציתי לומר דגרסינן אחרי ה׳ אחריהם וע״י טעות נתחברו ב׳ המלות אחרי ה׳ וסופר אחר קרא והגיה אחריהם, והכי פירוש ו דבדברים י״א כ״ב דרשינן בספרי קרא דולדבקה בו דהיינו הדבק בחכמים הנה בדברים י״ג ה׳

אליה בתשומת־לב. נוסף לזה באו המאורעות האחרונים ששטשטשו תחומים עתיקים, והביאו עמם חליפות ותמורות ביחוסים ההדדיים של בני ישראל ה„מערביים והמזרחיים", ועזרו הרבה להתפשטות ממשלת השפה העברית וספרותה החדשה; ולא מעטים הם אלה מאחינו ה„מערביים" שנפקחו עיניהם לראות את אשר לא האמינו, כי אמנם היתה לה לשפתנו „קפיצת־דרך" נסית של התפתחות, התפתחות הממלאה הכל ברגשי כבוד והשתוממות גם יחד. והקול קול יעקב הולך וחזק, הולך וכובש את הלבבות, הולך וכובש שנית את בית הספר היהודי ואת הבית היהודי, את בתי המקרא היהודיים ואת הספריות היהודיות, את החיים היהודיים בכל רבוי גוניהם ואין צריך לומר את העתונות היהודית. מערכת „הישרון", כלי מבטאם הרציני של החרדים המערביים, המתעסקת בכל עניני היהדות החיה, הנוטה אוזן קשבת לכל הרוחות המנשבות בעולם היהודים, השומעת את דפיקת החיים היהודיים בכל עוזם וחומם, ראתה ונוכחה ג"כ כי תקיים מצות עשה שהזמן גרמא, בהתחילה לתת חלק מחומר „הישרון" בעברית.

ותפקיד מיוחד יש לו לה„ישרון" העברי הזה. בתכנו וצורתו ישמש אמצעי מקשר ומאגד את היהודים החרדים, האחים לדעה ולמעשה, המפוזרים בארצות שונות, שרצונם בהגדלת ידיעת התורה והכמת ישראל, בחזוק האמונה ושכלול חיי היהדות המסורתיים והתבצרותם לעוררם לעסוק יחד בכובד ראש על כל הענינים העומדים ברומו של עולמנו, והכל באותה השפה המובנת לכולם באין הבדל ארצות וגבולים.

ובעד המעשה הזה, בודאי שהרבה מאחינו, מן המון הקוראים עד קהל החכמים והסופרים יחזיקו למערכת ה„ישרון" טובה, באופן אשר יְאַפְשֵׁר אולי אח"כ הופעת ה„ישרון" רובו ככלו בעברית.

דוד צבי האפפמאן

חידושים והערות.

א.

שאלה. מאי אוכל בדמעו באהלות פט"ז מ"ד ולמה נקרא תרומה דמע.

תשובה. צדקו דברי הר"מ ור"ש דדמע היינו תרומה ודלא כמ"ש הראב"ד בפ"ט מה' טמאת מת ה"ט דהיינו תרומה שנתערבה בחולין, וכן בפי"ב מ"ג דטהרות נזיד הדמע היינו נזיד של תרומה. אמנם פירוש מלת דמע אינו נגזר מן לשון דמעת עין, אלא דמע בלשון ארמי הוא כמו מיטב ויקר ודומה ללשון חלב בעברי, כי ראיתי בתרגום שומרוני שבכל מקום שבא חלב בתורה בלשון מיטב ויקר תרגם הוא במלת דמע, דרך משל חלב הארץ (בראשית מ"ה י"ח) תרגם השומרוני דמע ארעה, חלב תירוש (במדבר י"ח י"ב) תרגם דמע יביש, וכן יעקב חבל נחלתו (דברים ל"ב ט"ו) תרגום חבל כמו חלב (ע"ד כבש כשב) במלת דמע. וכן מצינו בלשון ערבי שמלת דמאע הוראתו מוח, מפני שהמוח דבר יקר וכן בארמית מוח הוא מוקרא מן יקר. וכיון שמצינו שבתורה נקראת התרומה בלשון חלב כדכתיב חלב תירוש וגו' על כן בחרו חכמי המשנה במלת דמע תחת תרומה גדולה כדי להבדיל תרומה זאת משאר דברים שנקראו ג"כ תרומה כגון בכורים, חלה ותרומת חזה ושוק, ובלתי ספק גבי מלאתך ודמעך לא תאחר (שמות כ"ב כ"ח) דמעך ג"כ הוא תרומה כדאיתא במכילתא ובמכילתא דרשב"י ועל כן תרגם אונקלס ודמעך

ארץ, שהשפה העברית נכרתה בהן מפי בני ישראל ואפילו מפיות חכמיהם וגדוליהם, ומפי המשוטטים לבקש לדעת דבר ה׳, סימן רע הוא להם בידיעת התורה ושמירת קניניה. כמחזה הזה ראינו בהרבה תקופות של דברי ימי עמנו בארצות שונות ובזמנים שונים וסימן לדבר בזמננו: „המזרח והמערב". במערב אירופה הלכה התורה בדורות האחרונים הלך והתמעט, הלך והשתכח, ובאותה המדה ואולי עוד יותר, כלתה ידיעת השפה העברית ושמושה, עד שאפילו „חכמת ישראל", שלקחה, במובן ידוע, מקומה של „תורת ישראל", כתובה לועזית, כאלו לא אל בני ישראל דבריה אמורים.

לא כן הדבר במזרח אירופה. שם התגברה בדורות האחרונים ידיעת התורה וההתעסקות בה, גברו החיים היהודיים במלוא היקפם, ועמהם ועל ידם התפתחה השפה העברית באופן אשר לא פלל איש. ולא זו בלבד אלא דוקא בזמן האחרון, כשרוחות מצויות ושאינן מצויות פרצו בחומות „תחום המושב" והביאו לידי תסיסה גדולה בחיי עמנו, ובמקצת גם לידי בטול תורה, דוקא בדור פרוץ זה, בדור רפיפות הדת שהקיפה גם את בית ישראל, נתעשרו בני עמנו שם בהתעודדות אחת משלשת הסגולות העתיקות שהגינו על אבותינו עוד בארץ גלותם הראשונה: הלא היא תחית שפתנו העתיקה. במזרח אירופה שלמוד התורה עדיין לא עומם בו, קמה השפה העברית לתחיה, ותיף ותעדה הוד והדר כבימי עלומיה בדורות הנביאים והחוזים ששפרוה, טפחוה וגדלוה, הרו והגו, כתבו וקבעו בה את דעותיהם הנשגבות העומדות לנס עמים.

בארצות מזרח אירופה, ובזמן האחרון, בארץ עברנו ועתידנו, השפה העברית הנה כבר גם שפה חיה. שם איננה עוד, כמו שחשבו עד הימים האחרונים גם רבים מגדולי עמנו פה במערב אירופה, שפת ספרות מדורות קדומים, שהד קולה לא נשמע בשוק החיים. שם חדלה השפה העברית להיות חומר ארכיאולוגי שחכמי העמים עושים בו בלהטיהם על שלחן הנתוח ככל העולה על רוחם. חדלה להיות שם שפה שתש כחה ונס ליחה, שנדונה לכל היותר להתכווצות בד׳ אמותיה של ההלכה — מצומצמת גם היא — ובעבודה שבלב זו תפלה... שגם הי צריכות היו בארצות המערב לאט לאט להכנע תחת „ההכרח אשר לא יגונה" להשמע בכל לשון שאתה שומע... הסכנה האיומה הזאת עם תוצאותיה הנוראות, והעלבון הנורא הזה שרחפו על שפתנו חלפו עברו. בזמן האחרון זכינו כבר לשמוע צלצול ניביה וקול מליה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, בבתי הספר ובבתי המקרא, באספות עם ובמקהלות פומביות בלשכות וברחובות, לא רק בתור שפת הספר אלא מעל שפתי אנשים, נשים וטף, בהשתמשם בה בתור שפה חיה ומדוברת, והשפעתה נכרת בכל החוגים.

אין כאן המקום להראות על סבות, גורמי ומניעי התחיה הנפלאה הזאת, שאין דוגמתה אצל כל עם ולשון. אין כאן המקום להאריך בכתיבת תולדות ההופעה הכבירה הזאת בחיי עמנו דוקא בימנו, ימי הירידה או החולשה של היהדות, — שאמנם מאמינים ובטוחים אנו כי ישונו לטוב — אלא להעיר על העובדא המשמחת, שבעקב למוד התורה במזרח אירופה, באותה המדה, שכמעט נתקיים בהם באחינו שם, „וכל בניך למודי ה׳", באה גם התהרשות שפתנו וקימתה מעפר שפלותה, ולא רק שלא אפקוה מבי מדרשא, כמו שעשו אחינו בארצות המערב, אלא אדרבה התעודדה וכבשה תחת ממשלתה גם את השוק והחיים החולוניים. והדברים הגיעו לידי כך שגם כאן במערב אירופה, במקומות שרבים מבני ישראל המזרחיים נסחפו אליהם בזרם־הזמן במספר הגון, והמושפעים החלו להיות משפיעים, התחילו להרגיש בהופעה נפלאה זו ולהתיחס



חוברת א׳ | טבת/שבט תר״פ | שנה ראשונה׳

ש׳ ג׳

ה״ישרון״ בעברית׳

מערכת הירחון המוקדש לתורה ולעניני היהדות, ״ישרון״, המשמש ראי למהלך הרעות וזרמי המחשבה של היהדות—החרדית בגרמניה, שעפ״י תנאי המקום והזמן מכרח הוא להופיע, להורות וללמד בלשון המדינה, עושה עתה, עפ״י דרישת הזמן, פסיעה חדשה, בתתה לקוראיה גם חלק עברי.

חלק זה, אם גם מצער הוא לע״ע בכמותו, הנהו עכ״ז הופעה מיוחדת בעולם החרדים המערביים, הופעה בעלת ערך מיוחד, שראוי לקבוע לה ברכה בפני עצמה. כי יותר ממה שכתוב ויכתב בחלק זה בפרט, יש בו בכלל בשביל אלה הרואים ויודעים מה הם רואים: בשביל אלה שחוש הראות שלהם מפותח ומבטם חד וחודר מעט יותר עמוק לתוך תוכה של מכונת ההיסטוריה העברית; בשביל אלה הרגילים לראות בסבך גלגלי הזמן ותנועותיהם, התגלות הכח הנצחי של עצמיות העם העברי, בפשטו צורה ולבשו צורה, ועפ״י הרוב צורה עתיקה־חדשה; בשביל אלה המכירים ומודים, כי בכל מקום ובכל החוגים תגבר סוף כל סוף ההכרה: כי אל לבני ישראל להיות כבני דור הפלגה, אשר איש ישראל ממדינה זו לא ישמע לשונו של אחיו לדעה ולאמונה מארץ אחרת, בהשתמשם בשבעים לשון אפילו בעניניהם המשותפים והיותר קדושים: בעסקם בשאלות וענינים השייכים לכל היהודים, לתורה וליהדות.

תורה אחת ושפה אחת שאין דוגמתן ישנן לבני ישראל, ובזמן שהראשונה כפורחת עלתה נצה, ורבים יודעיה, חוקריה ולומדיה, אז גם השניה חיה וקימה, אם גם באופנים שונים וסגנונים שונים. והנחה זו מאומתת ביותר בצדה השלילי. כי אם ראית מדינה או

Jeschurun

7. Jahrgang | ניסן - אייר תר"פ März-April 1920 | Heft 3/4

Die göttliche Gerechtigkeit.

Die Feste der Befreiung Israels von den Sklavenfesseln Aegyptens und die der Gesetzgebung am Sinai werden wieder von uns in alt geheiligter Weise begangen und unser Blick schweift von heute über die Jahrtausende zurück auf den Anfang unserer Geschichte, da unser Volkskörper und unsere Volksseele geschaffen wurden.

Es ist eine der schwersten und traurigsten Zeitperioden, die wir in unserer Geschichte durchleben, die an die Zeit der Kreuzzüge, des schwarzen Todes, der Metzeleien des Jahres 1391, der Chmelnickischen Kosakenverfolgung erinnern. In einzelnen Ländern Ausrottungen der Juden, die nach Zehntausenden sich berechnen, in vielen anderen ein ungeheuerlicher Haß gegen uns, der nur auf die erste Gelegenheit wartet, um der Mordgier des Pöbels uns preiszugeben. Ach nein, die von den großen Staaten uns gnädig bewilligte Niederlassungsmöglichkeit im heiligen Lande im Schutze einer öffentlich rechtlich gesicherten Heimstätte, deren Verwirklichung übrigens auf Grund der allgemeinen politischen Verhältnisse — und der besonderen in Palästina selbst — uns noch sehr in die Ferne gerückt erscheint, jene Großmut der Entente kann uns nicht vergessen lassen, daß sie noch keinen Finger gerührt, um für den Mord an Zehntausenden die Täter zur Rechenschaft zu ziehen und die Gefahren von den Häuptern derer zu bannen, die noch jetzt täglich vor ihr bangen, daß das europäische Gewissen heute ebenso eine Phrase ist, wie vor dem großen Kriege.

Und für unser Volk richten wir auch heute wie so oft in unserer Geschichte die Frage an den Allgerechten und Alliebenden:

Wo bleibt im Walten der Vorsehung die göttliche Gerechtigkeit? Hat Israel denn mehr Schuld auf sich geladen als die anderen Völker? Es ist auserwählt vor den anderen, aber auserwählt scheint es nur zum Leiden.

Und mehr noch als sonst, da die Welt ihren verhältnismäßig ruhigen Gang und die Schicksale des Einzelnen in Freud und Leid keinen so stürmischen Verlauf nahmen, erhebt sich in unserer Zeit, da Krieg und Seuche unsere Reihen oft dem Geschicke Hiobs gleich gelichtet, da die Skrupellosen und sittlich Minderwertigen auf eine nie von ihnen erwartete soziale Höhe gestellt, während oft die Edelsten in die tiefste Trauer gestürzt wurden, da wir nicht nur im Völkerleben, sondern auch im Auf und Ab des Einzelschicksals den Guten zu Boden sinken und den Schlechten triumphieren sehen, — erhebt sich in unserer Zeit die alte Frage: צדיק ורע לו רשע וטוב לו, wie verträgt sich mit der göttlichen Gerechtigkeit, mit dem Grundgedanken unserer und aller positiven Religionen, daß Gott das Gute belohnt und das Böse bestraft, die Tatsache des von uns beobachteten Weltenlaufs, daß im allgemeinen der Gute hienieden von Leid heimgesucht, während der Schlechte seines Lebens froh wird.

Es haben fast alle Zeiten mit diesem Problem gerungen, das in der Sprache der Religionsphilosophie das Problem der Theodicee genannt wird. Noch Leibnitz hat darüber ein dickleibiges Werk geschrieben, es ist eigentlich das einzige größere zusammenhängende Werk, das wir von ihm besitzen. Aber keiner ist über die Lösung hinausgekommen, die bereits in der Bibel gegeben wird. Auch diese ist keine restlos befriedigende; wir werden sehen, weshalb es der Natur der Sache nach keine solche geben kann. Aber in ihr scheint alles gesagt zu sein, was überhaupt zu sagen ist, und sie hat den Vorzug mit der Autorität ausgestattet zu sein, mit der das Bibelwort uns entgegentritt.

Der Fehler in allen Versuchen einer Lösung liegt darin, daß eine einzige Antwort für alle Schwierigkeiten zu geben versucht wird, die das Problem bietet. In der Bibel erhalten wir eine Reihe von Antworten. Sie finden sich in den Stellen, in denen unser Problem im Zusammenhang erörtert wird. Berührt wird es an vielen Stellen auch bei den Propheten, so vor allem bei Jirmijahu,

den sein eigenes und das Schicksal seines Volkes mehr als manmanchen anderen vor diese Frage stellte. Er hat das Problem auch besonders scharf gefaßt. Er fragt — freilich wie wir später sehen werden übertreibend — מדוע דרך רשעים צלחה שלו כל בגדי בגד: Warum ist die *Bahn* der Frevler von Glück begünstigt, warum bleiben *alle* Treulosen wohlbehalten? Es wären Einzelfälle einer scheinbar ungerechten Vergeltungsart vielleicht einzuordnen in unsere religiöse Anschauung. Aber daß der Weltenlauf als Ganzes sich uns so darstellt, daß wir allgemein und ausnahmslos diese widerspruchsvolle Verteilung von Lohn und Strafe sehen, das bleibt unbegreiflich. Aber auch Jirmijahu berührt die Frage nur; eingehender erörtert wird sie an zwei Stellen, in Psalm 73 und im Buche Hiob.

Es ist nötig, damit wir die verschiedenen Antworten, die hier gegeben werden, deutlich herausheben können, den Inhalt des Buches Hiob und des Psalms 73 kurz zu skizzieren:

Hiob wird geschildert als schlicht und gerade, gottesfürchtig und fern von allem Bösen, der trotz seines gewaltigen Reichtums und seines großen Glückes sich nie überhebt, vielmehr ängstlich darauf bedacht ist, selbst nur etwa mögliche Vergehen seiner Kinder zu sühnen. Da erscheint unter den Engeln im Himmel einmal der Ankläger, und Gott fragt ihn, ob er wohl auch seinen Knecht Hiob beachtet, daß es keinen gebe, der ihm in der Gottesfurcht gleiche. Und der Ankläger spricht: Fürchtet Hiob denn Gott ohne Entgelt? Hast Du nicht ihn, seine Familie und seine Habe beschützt und all seiner Hände Werk gesegnet? Doch strecke nur Deine Hand aus und rühre an das, was er besitzt, ob er nicht Dir ins Angesicht seine Lästerung schleudert. Da gibt Gott Hiob dem Ankläger in die Hand, er dürfe ihm alles nehmen, nur seine Person solle er verschonen. Und das Unglück bricht über Hiob herein. Schlag auf Schlag trifft sein Vermögen und da er völlig bar dasteht, da kommt die Nachricht, daß bei einem Freudenfest alle seine Kinder in einem Sturme unter den Trümmern ihres Hauses begraben worden. Aber Hiob spricht: Nackt kam ich aus dem Leibe meiner Mutter, so mag ich nackt wieder heimkehren; der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen, der Name des Herrn sei gepriesen.

Und da nun der Ankläger wiederum vor Gott erscheint und er zur Anerkennung dieser echten Frömmigkeit sich bequemen soll, da hat er nur das höhnende Wort ·עור בעד עור Hiob hat ja sein liebes Leben, das ist ihm teurer als Habe und Kinder, die Probe war nicht die schwerste. Da wird ihm Hiob von Gott völlig in die Hand gegeben, nur sein Leben solle er schonen. Und er schlägt ihn mit der furchtbarsten Krankheit vom Scheitel bis zur Sohle. Aber da nun auch Hiobs Weib ihn höhnt, wie er in der Asche liegt und seine Wunden schabt: Du bleibst noch immer der fromme Narr, lästere doch Gott und kostete es Dir das Leben! da antwortet Hiob: Wie eine Niederträchtige redest Du; das Gute sollen wir von Gott wohl nehmen, das Schlimme aber nicht?!

Drei Feunde Hiobs kommen, ihm ihr Beileid zu bezeugen. Gereizt von den Klagen Hiobs deuten sie, allerdings zuerst nur in rein theoretischen allgemein-gehaltenen Reden an, daß sie Hiobs Leid und Unglück für ein verschuldetes halten. In einem dreifachen Zyklus von Wechselreden Kap. 4 bis 28 wird nun der Kampf zwischen Hiob und den Freunden ausgefochten. Die Freunde vertreten die Vergeltungslehre 5,6 f. Der Mensch schafft sich selbst sein Schicksal und 4,7: ist ein Unschuldiger je zu Grunde gegangen? Auch Hiob kann keine Ausnahme von der Regel machen, er ist also schuldig. Am Anfang in bloßen Andeutungen sich ergehend steigern sie die Beschuldigung zu krasser, völlig sinnloser Verleumdung. Hiob im Gefühl seiner Unschuld, nun auch von den Freunden verraten und verkauft, schleudert wutentbrannt Anklagen gegen seine Freunde, ja auch gegen Gott, dann versinkt er wieder voller Verzweiflung in wehmütige Trauer, in der er nur um Erlösung bittet von seinen Leiden. Doch je schroffer die Freunde werden ,desto mehr findet er sein besseres Selbst. Er fühlt, daß Gott selbst für ihn eintreten wird 16,19: Ja, im Himmel ist mein Zeuge, in den Höhen mein Gewährsmann; und 17,3: O trete Du (sc. Gott) doch ein, bürge Du für mich! wer sonst könnte für mich den Handschlag leisten?! Und dies Gefühl wird zur Gewißheit in 19,25—27. Ich aber weiß, daß mein Erlöser lebt . . . und ledig meines Fleisches werde ich Gott schauen; ich werde ihn schauen mir zum Heil; ja meine Augen sehen ihn und nicht als Gegner;

mein Herz verzehrt sich in meiner Brust. — Nachdem Hiob sich selbst gefunden, sieht er dem Problem mit größerer Ruhe in die Augen. Freilich ist der Vergeltungsglaube richtig, Hiob schildert jetzt selbst das harte Schicksal, das den Frevler trifft, aber dann ist das Leiden des Gerechten eben ein Rätsel. Dieses Rätsel zu lösen ist der Mensch außer Stande. Wohl ist Gott gerecht, belohnt die Guten und bestraft den Bösen, aber diese Regel hat Ausnahmen. Das Resultat erscheint wohl manchem dürftig. Allein das Erkennen der Unlösbarkeit eines Problems ist oft auch eine Lösung. Freilich, wer sich in Schmerzen windet, dem hilft eine solche Erkenntnis nicht viel zum rechten Trost. Es ist eine bekannte Antwort auf das Problem der Theodicee, daß, wenn wir im Stande wären, den Gesamtverlauf aller Ereignisse und Schicksale mit einem Male zu überblicken, wir die Notwendigkeit der Uebel an dieser Stelle und zu diesem Zeitpunkt erkennen würden, und doch hat dieser Gedanke noch keinen über sein herbes Schicksal getröstet. Auch Hiob schickt sich in Gottes Fügung, aber der Stachel bleibt zurück. Jetzt wird das Erscheinen Gottes verständlich. Gott muß nicht nur erscheinen, um den Wunsch Hiobs zu erfüllen und für ihn zu zeugen und als höchste Instanz den Freunden Unrecht zu geben. In den Reden Gottes liegt auch eine Antwort. Freilich nicht explicite, deutlich ausgesprochen. Das würde sich nicht mit der Würde Gottes vertragen. Der äußeren Form nach sind die Reden Gottes nur eine Entfaltung dessen, was Hiob selbst erklärt hat. Für den Menschen, der keinen Einblick hat in das Wesen der Schöpfung und des Naturlaufs, bleibt der Einzelfall ein Rätsel. Und doch ist es mehr. Hiob erkannte die G e r e c h t i g k e i t Gottes an, aber für die Liebe Gottes hatte er kein Wort gefunden. In allen Beispielen aber, die in den Reden Gottes aus seinem Wirken beigebracht werden, erscheint er nicht nur als der Allmächtige, sondern als der Alliebende. So muß auch Hiob sich sagen, daß auch in seinem Leid der Gott der Liebe gewaltet hat. Und es war auch ein Akt der Liebe. Dem Widersacher, der ungläubigen und spottsüchtigen Welt sollte gezeigt werden, daß der Fromme nicht um schnöden Lohnes willen seinem Gotte treu bleibt. Der Fromme wird vor aller Welt erhöht. Daß Hiob nichts davon erfährt, ist sehr

verständlich. Es würde ja, wenn er für sein Leid eine Erklärung wüßte, wiederum die unbedingte Hingabe an den liebenden Gott, die gefordert wird, hinfällig werden.

Dies ist der Gang des Buches Hiob. Zwischen dem Ende der Reden Hiobs und dem Erscheinen Gottes tritt Elihu auf, der seinerseits eine Lösung zu geben vermeint. Sie gipfelt in der Stelle 33,16 bis 25, in der die Leiden des Frommen als Bewährungsleiden hingestellt werden. Die rechte Frömmigkeit kann sich erst im Leiden kundgeben, denn da hat sie einen schweren Kampf zu bestehen.

Der Gedankengang des Psalms 73 ist der folgende: Bevor der Psalmist die Qualen schildert, die er durch seinen Zweifel erlitten, stellt er an die Spitze des Psalms das Ergebnis, zu dem er gelangt ist. Ja, gütig ist Gott gegen die, die lauteren Herzens sind (1). Um ein weniges freilich hätte er an Gottes Gerechtigkeit und Güte verzweifelt, wenn er das Glück der Frevler mit ansah. Die haben nie Krankheiten zu erdulden, sie strotzen vor Kraft (1—4). Sie haben sich nicht um ihr täglich Brot zu quälen und werden nicht von Schicksalsschlägen heimgesucht, wie andere Menschen (5). Daher wissen sie sich vor Hochmut nicht zu lassen (6—7). Statt nun für sich zu bleiben, höhnen sie diejenigen, die noch Gott anhängen (8), indem sie gegen Gott ihre Stimmen richten, und überall ihre frechen Reden führen (9). Dadurch ist es mit den Frommen soweit gekommen, sie sind von Zweifeln erfüllt (10). Sie sagen, unmöglich könne Gott von diesem Tun wissen (11). Sonst könnte es doch den Frevlern nicht so gut gehen. Ganz umsonst hat er sich im Dienste Gottes von früh bis Abend geplagt (13—14). Freilich ist dieser Gedanke, daß er Gott nur um des Lohnes willen gedient und nun, da der Lohn ausbleibt, dies bereut, ein Verrat an seinem Volke und Glauben (15). Aber die Lösung kann er nicht finden (16). Bis er endlich in das Geheimnis Gottes eindrang, indem er auf das Ende der Frevler achtet (17). Ihr Glück ist alle Augenblick in Gefahr, urplötzlich hat es mit ihm ein Ende (18). Und wenn sie zu Grunde gegangen, so ist es, als wären sie nie gewesen (19). Soweit der Nachweis, daß die Frevler in Wahrheit nicht glücklich sind. Aber auch das ist ein Irrtum, daß der Gerechte in Wahrheit unglücklich ist. Das höchste Glück, das es auf Erden

geben kann, wird dem Frommen, der beseligenden Nähe Gottes gewiß zu sein, insofern ist er auch auf Erden glücklicher als der Frevler: ich weile stets bei dir, singt der Psalmist, du fassest mich an meiner Rechten — neben dir verlange ich nichts auf Erden —, mir ist die Nähe Gottes ein Glück. — Aber noch ein höheres Glück wartet seiner: die Unsterblichkeit im Jenseits. Und nach allem führst du mich in Ehren heim. — Wen habe ich sonst im Himmel?! Wenn auch mein Leib und mein Herz dahingeschwunden, meines Herzens Hort und mein Teil bleibt immerdar Gott! (23—28.) Soweit der 73. Psalm.

Welche Antworten nun aus dem Buche Hiob und dem Psalm 73 und aus einigen anderen Stellen für unser Problem sich ergeben? Es sind zum Teil die bekannten, die in allen Theodiceen wiederkehren. Auf zwei Antworten möchte ich aber die Aufmerksamkeit lenken, sie sind meines Wissens nach nie in ihrer Tragweite hervorgehoben.

Von den bekannten Lösungen nennen wir als erste die, die Elihu gibt. Das Leiden des Frommen ist Prüfungs- und Bewährungsleiden. Die Frömmigkeit kann von dem Glücklichen nicht in ihrer ganzen Höhe betätigt werden. Die Versuchung tritt nicht an ihn heran, er bleibt mit seiner Frömmigkeit im altgewohnten Geleise. Durch die Leiden wird ein Kampfesfeld eröffnet, die Frömmigkeit vermag immer höhere Stufen zu erklimmen und der höchste Lohn harrt des im Leiden Bewährten. Wir finden diese Erklärung für die Leiden des Gerechten auch im Talmud: Es ist dafür der Ausdruck geprägt יסורין מאהבה. Leiden, die Gott dem Frommen aus Liebe sendet, um ihn eines immer größeren Lohnes würdig zu machen. Aber schon R. Jochanan antwortet (Berachoth 5 b) auf die Frage: Sind dir die Leiden lieb? ich will nichts von ihnen wissen, noch von ihrem Lohne. Und in der Tat entspricht diese Theorie nicht dem allgemein angenommenen Gedankengang des Judentums. In den Sprüchen (Prov. 30,8f) steht: „Armut und Reichtum gib mir nicht, gib mir mein angemessen Brot. Daß ich nicht im Ueberfluß Gott verleugne und spreche: wer ist der Herr, und daß ich nicht verarme und zum Diebe werde und mich vergreife an dem Namen Gottes.“ Hier wird der Reichtum als eben-

so gefährlich für die Frömmigkeit bezeichnet, wie die Armut. Und die Geschichte unseres Volkes mit der ununterbrochenen Wiederholung des וישמן ישורן ויבעט, daß Israel im Glück seines Gottes vergaß, ebenso wie die Erfahrung des Einzelnen, die uns zeigt, daß die auf der Höhe des Daseins Stehenden zumeist die religiöse Empfindung und Betätigung vermissen lassen, all dies lehrt uns, daß schwerlich יסורין מאהבה eine Erklärung für die Leiden des Gerechten sein können. Zudem böten sie ja nur eine Lösung für die eine Seite des Problems, nicht zugleich eine für das Glück des Schlechten.

Die zweite Lösung ist die auf Grund der Unsterblichkeitslehre. So heißt es in Koheleth 3,16: Und ferner sah ich unter der Sonne: an der Stätte des Rechts, da war das Unrecht, und an der Stätte der Gerechtigkeit, da war das Unrecht. Da dachte ich mir: den Frommen und den Frevler wird Gott richten, denn eine Zeit für jegliches Vornehmen und für jegliches Werk ist dort! — „Dort"! d. h. im Jenseits, das „Dort" hat sonst keinen Sinn. Deutlicher spricht das Hiob für seine Person aus in der oben wiedergegebenen Stelle 19,25—27. Ich aber weiß, daß mein Erlöser lebt u. s. f. Ledig meines Fleisches werde ich Gott schauen. — Und am deutlichsten am Schlusse des oben paraphrasierten Psalms 73: „Und nach allem führst du mich in Ehren heim." — „Wenn auch mein Leib und mein Herz dahingeschwunden, meines Herzens Hort und mein Teil bleibt immerdar Gott!"

Die Lösung durch die Unsterblichkeitslehre führt uns einen Schritt weiter. Sie sagt uns, der irdische Erdenlauf des Menschen ist nur ein kleiner Bruchteil seines gesamten Lebens. Im Jenseits liegt die Ergänzung und Vollendung des Menschenschicksals hienieden. Dort wird erhöht, wer hier im Staube gelegen und erniedrigt, wer in seiner Sünden Lohn auf Erden geschwelgt hat.

Die christliche Theologie schreibt dem neuen Evangelium das Verdienst zu, daß es die Unsterblichkeitslehre der Menschheit vermittelt, und so den Pessimismus, „dessen das alte Testament nicht Herr wurde", überwunden habe. Und in Bezug auf das Buch Hiob wird von den christlichen Bibelerklärern bemerkt[1]): „Das Problem

---

[1]) E. Kautzsch, Abriß der Geschichte des alttest. Schrifttums S. 213

der Theodicee hört in demselben Augenblick auf, ein solches zu sein, wo der Glaube an eine künftige Lösung aller Rätsel, an einen jenseitigen gerechten Ausgleich Platz greift, wie dies auf dem Boden der christlichen Unsterblichkeitshoffnung der Fall ist." Ich habe in meiner „Unsterblichkeitslehre in der Bibel" gezeigt, warum das Buch Hiob den Unsterblichkeitsglauben nicht zur Lösung des Problems verwertet. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß der Hinweis auf das Jenseits als Mittel zur Lösung des Problems der Theodicee genau genommen nichts anderes ist als philosophisch ausgedrückt ein „regressus der faulen Vernunft." Es erheben sich dann sofort eine Fülle von neuen Fragen. Muß der Gerechte leiden, um in Zukunft eines größeren Lohnes gewärtig zu sein? So mancher würde die obenerwähnte Antwort R. Jochanans geben. Entspricht es der Gerechtigkeit und der Liebe Gottes, wenn dem Bösen hienieden nur deshalb soviel Glücksgüter geschenkt werden, damit er im Jenseits desto schaurigeren Qualen verfällt. Geht es nicht sehr häufig auch den Frommen hier leidlich, ja ist diesen nicht gar oft mit allen Gaben Gottes gesegnet? Und ereilt den Frevler nicht häufig hienieden ein schreckliches Geschick? Der Talmud, die Rabbinen und die jüdischen Religionsphilosophen hegten die felsenfeste Ueberzeugung vom Jenseits und haben dieser Ueberzeugung beredten Ausdruck verliehen. Warum taucht das Problem immer wieder von neuem auf und will nicht zur Ruhe kommen? Weil eben mit dem Unsterblichkeitsglauben wohl ein Trost im Leid gewonnen ist, nicht aber eine Antwort auf die letzten Fragen gegeben wird.

Die dritte Lösung ist die, die in Hiob Kap. 28 ausgesprochen wird, und die wir oben erwähnen. Gewaltig ist der Mensch, aus den Tiefen der Erde, auf Stegen, die kein lebendes Wesen sonst zu beschreiten vermag, holt er die verborgenen Schätze ans Licht. Doch die Weisheit vermag er nicht zu ergründen. Gott allein kennt den Weg zu ihr, er allein ihre Stätte! Wir bemerkten schon: Die Lösung, daß das Problem eben unlösbar sei, dürfe uns nicht als zu dürftig erscheinen. Wenn wir es genau nehmen, hat Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" eigentlich nichts anderes getan, als zu zeigen versucht, daß das Problem der Erkenntnistheorie eben un-

lösbar ist. Und inbezug auf unser Problem hat Maimonides, der scharfsinnigste unserer jüdischen Religionsphilosophen, diese Lösung sich zu eigen gemacht. More Nebuchim III 15—23 behandelt unser Problem. Seine Erörterungen gipfeln in dem Nachweis, daß das Wissen Gottes nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ ein durchaus anderes ist als das des Menschen כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי und daß daher, wenn wir gleich Gott den Gesamtverlauf aller Ereignisse mit einem Blick übersehen würden, wir die Notwendigkeit und Gerechtigkeit im Schicksal des Einzelnen erkennen würden. Freilich Hiob findet, wie wir sehen, keinen Trost in dieser Erkenntnis, ebensowenig wohl ein anderer, der sich in Schmerzen windet, wenn es bloß Erkenntnis bleibt. Kommt aber dazu das lebendige Gefühl, die glühende Ueberzeugung von der allumfassenden Liebe Gottes, wie sie in den Reden Gottes am Schlusse des Buches geschildert wird, ist der nach einer Lösung Ringende durchdrungen von dem unerschütterlichen Glauben an die Unendlichkeit der göttlichen Liebe, dann wird ihn dies Empfinden über alle Zweifel hinwegheben: was Gott tut, ist wohlgetan!

Soweit die bekannten Lösungen des Problems des Theodicee in der Bibel. Auf zwei Gedanken der Bibel, die meines Wissens noch nicht oder jedenfalls nicht genügend hervorgehoben sind, möchte ich jedoch die Aufmerksamkeit lenken. Beide geben keine Lösung. Aber sie geben mehr. Sie zeigen, daß die Voraussetzung, von denen die Fragestellung ausgeht, unrichtige sind, ja, daß die Fragestellung selbst — die Voraussetzungen zugegeben — widersinnig ist.

Das erste: Die Voraussetzungen, von denen die Fragestellung ausgeht, sind falsche. Es ist nicht wahr, daß es dem Schlechten auf die Dauer gut geht. Das ist die Antwort, wie sie im Ps. 73, 18 bis 20 gegeben wird. „Ja auf schlüpfrigen Boden stellst du sie, stürzest sie in Trümmer. Wie sind sie im Nu zur Wüste geworden, haben ein Ende genommen, sind durch Schrecknisse dahin! Gleich einem Traume nach dem Erwachen, so verschmähst du Herr, wenn du wach wirst, ihr Bild“. In ähnlicher Weise mehrfach in Hiob, vor allem in Ps. 49. Auch in Kohelet 8, 11—13: „Weil der Spruch über das Tun der Bosheit nicht schnell vollzogen wird,

darum schwillt den Menschenkindern der Mut, Böses zu tun. Weil ein Sünder hundertmal Böses tut und dabei alt wird; wenngleich ich weiß, daß es wohl gehen wird den Gottesfürchtigen, die sich vor ihm fürchten. Aber nicht wohlergehen wird es dem Frevler, gleich dem Schatten wird er nicht lange leben, weil er sich nicht vor Gott fürchtet.

Aber auch das andere ist nicht richtig, daß es dem Frommen schlimm ergeht. Psalm 37 wird nicht müde, immer und immer zu beteuern, daß der Gerechte über den Schlechten, der Fromme, Schlichte, Gottesfürchtige über den gewalttätigen Bösewicht triumphiert.

Ueberaus bedeutsam spricht sich Ps. 73 aus! In Wirklichkeit ist das Leiden des Gerechten kein Leiden, denn es wird gar nicht als Leiden empfunden: „Ich weile stets bei Dir, du faßest mich mit Deiner Rechten; mir ist dir Nähe Gottes ein Glück! neben Dir verlange ich nichts auf Erden. In der Tat! Für den wahrhaft frommen Menschen von tiefer und echter Religiösität verschwindet jedes Leid bei dem Bewußtsein, daß ihm das Glück zuteil geworden, in und mit seinem Gotte zu leben. Wie oft hört man von frommen Duldern das Wort: Und doch tausche ich nicht mit jenem, der in Glück und Reichtum sich badet, und wenn er mir alle seine Schätze böte und wenn mir all der Segen zuteil werden sollte, ich möchte nicht sein Seelenleben führen! In Wahrheit! Was wiegen alle weltlichen Freuden, alle Genüsse, die die Erde zu bieten vermag, gegen die Wonne, die die Menschenbrust durchbebt, wenn sie himmelhoch aufjauchzt in ihrem Schöpfer!

Wir wollen das, was in diesen Stellen angedeutet ist, näher erläutern und ergänzen. Die Behauptung freilich, daß die Voraussetzungen des Problems durchaus falsch sind, daß in Wirklichkeit der Gute immer hienieden seinen Lohn und der Böse seine Strafe empfängt, die widerspricht den offenkundigen Tatsachen. Und wenn sie aufgestellt wird, so geschieht dies nur als Ausdruck des hingebungsvollen, unerschütterlichen Glaubens an die göttliche Allgüte und Allgerechtigkeit. Wohl aber können wir eine Reihe von Momenten anführen, die das Problem abschwächen, wir können zeigen, daß die Fälle, in denen der Fromme leidet und der Ge-

wissenlose sich des Glückes erfreut, nicht so zahlreich sind, wie es bei der Fragestellung immer vorausgesetzt wird.

Das eine Moment ist das in den erwähnten Stellen angedeutete. Das Glück der brutalen Unterdrücker, der reichen Spekulanten, der bedenkenfreien Geschäftsleute, der schlauen Streber, der skrupellosen Stellenjäger ist gar nicht das rechte Glück. Sie werden nie ihres Lebens froh, ihr Sinnen und Trachten geht auf in der wilden Jagd nach immer größeren Schätzen, nach immer höheren Ehren. Und selbst die, die gesättigt sind, können nur groben Genüssen fröhnen, ihr Charakter und ihre Seelenbeschaffenheit schließt sie von jeder edlen Regung, jedem feinen Empfinden, das die Grundlage eines wahren Glückgefühles ist, aus. Demgegenüber steht der Aufrichtige und Edle, der reinen Herzens und frommen Gemütes seinen Idealen lebt. Wohl gerät er unendlich oft ins Hintertreffen, wohl sinkt er oft, wenn er über seine Geisteswelt die harte Wirklichkeit vergißt, immer tiefer ins Elend, wohl führt ihn seine Opferfreudigkeit in Armut und Krankheit. Und doch, wenn er auch in kümmerlichen Verhältnissen sich bewegt, welche Stunden reinen Seelenfriedens, erfüllt von hoher und erhabener Geistestätigkeit, durchlebt er, welche Welt des reinen Genusses steht ihm offen, welche Reihenfolge von hohen Lustgefühlen durchkostet er! Von dem einfachen und schlichten Ruhegefühl, das das Bewußtsein vollbrachter Pflichten gibt, bis zu dem höchsten überschwenglichen religiösen Gefühl, wenn er eine Stunde in trauter Zwiesprache mit seinem Gott verbringt. Wir müssen eben an die Erfahrung appellieren. Jedem werden aus seinem Bekanntenkreise zwei Typen vor Augen stehen, der eine roh, ungebildet, ohne feines Empfinden, aber reich, vom Glück begünstigt und von Einfluß. Und der andere arm, sich stümpernd, in seiner Familie heimgesucht, ein Pechvogel, aber mit reichem Wissen und von tiefem Gemüt. Und wer dann richtig abwägt, einen grob sinnlichen Genuß nicht über einen intensiven geistigen Genuß stellt, wer für die Innigkeit eines vom edlen Geiste durchwehten häuslichen Lebens das richtige Verständnis hat, dem wird kein Zweifel sein, wer der Glücklichere ist.

Das zweite Moment ist: Unsere Urteile über den Guten und Schlechten, über den Frommen und Frevler, über den Verbrecher

und sittlich Tadellosen sind durchaus nicht immer maßgebend. Der Mensch sieht auf den Augenschein. Gott aber sieht auf das Herz. Wer weiß, ob der, den wir als Muster bewundern, wirklich die Stellung einnimmt, die wir vermuten. Wer weiß, ob nicht das, was uns an einem Menschen abstößt, bloß eine häßliche Schale ist für einen köstlichen Kern.

Vor dem Gesetz, das Gott den Menschen zur Vollstreckung übergeben, gibt es freilich nur einen Maßstab: „Wer eines Menschen Blut vergießt, dessen Blut soll wiederum vergossen werden.“ Und wenn einer von seinen Kindern dem Moloch opfert, der soll getötet werden! Das Volk des Landes soll ihn steinigen. — Aber dort, wo Gott das Schicksal walten läßt, da wird der ganze Mensch beurteilt, seine Anlagen, seine Umgebung, die Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hat. So kann es kommen, daß vor Gottes Augen der, der uns als Frevler erscheint, gerechter dasteht als der Fromme, der nie in Versuchung gekommen, ja, der vielleicht nur durch ererbte Kräfte, durch Rücksichten abgehalten wird, Schlimmes zu begehen, der vielleicht heimlich im Kämmerlein manches getan, was des Menschen Auge zu scheuen hat.

Das sind wie gesagt, keine Lösungen. Es gibt zweifellos Fälle, in denen der völlig Schuldlose in unabsehbares Elend gestürzt wird, wie das ja im Buche Hiob an einem typischen Beispiel gezeigt wird. Hiob ist wirklich der fromme und untadelige Mann, der gottesfürchtig ist und das Böse meidet, und sein Leid ist ein absolutes, über das kein Trost hinwegheben kann! Aber die beiden Momente sind geeignet, das Problem abzuschwächen von den beiden Gesichtspunkten aus: Du fragst: warum leidet der Gerechte, sind glücklich, die das Böse üben?! Der Gerechte und der Böse, sie sind nicht immer die Guten und die Schlimmen, als die sie dir scheinen. Und ihr Glück und Leid wird von Dir falsch geschätzt.

Haben wir so die Fälle, in denen das Problem sich erhebt, auf eine geringe Zahl beschränkt, dann können wir den zweiten Gedanken zu Hilfe nehmen, der entscheidend ist. Er ist in dem Prolog des Buches Hiob enthalten und die eigentliche Antwort: Die Fragestellung ist nicht nur falsch, sie ist widersinnig.

Da Gott seinen frommen Knecht Hiob rühmt, daß es keinen gebe, der ihm gleiche, da erwidert der Ankläger: „Ist Hiob etwa umsonst gottesfürchtig? Hast Du ihn nicht umhegt und sein Haus und alles, was ihm gehört? Der Ankläger ist der Vertreter der Schlechten, der spöttischen, ungläubigen Welt, des Menschen mit dem naiven Egoismus. Er glaubt nicht an das Große und Edle, nicht an das Gute, das aus freiem Antrieb und reiner Liebe zu Gott geübt wird. Der Fromme ist ihm ein Geschäftsmann, der nur klüger ist als der Frevler, der nur gerade soviel an edlen Werken übt, als er Lohn dafür zu erwarten hat! Und in der Tat wäre der Ankläger nicht berechtigt, diese Anschauung zu vertreten, wenn das Gute sofort seinen Lohn, das Schlechte sofort seine Strafe finden würde? Was regelt denn sonst unser Handeln, wenn nicht die naturgemäße Folge von Ursache und Wirkung? Das Vergeltungsprinzip als einzige Triebfeder der Handlungen würde aber ihre religiöse Bedeutung völlig aufheben. Das soll an einem Beispiel der Welt gezeigt werden: Gut ist nur der, der frei, ohne Rücksicht auf die Folgen, aus hingebender Achtung heraus vor Gott sein Gebot befolgt. Das soll allen denen gezeigt werden, die höhnisch auf den Gottesfürchtigen blicken, die von ihm zu Gott sagen: aber strecke nur deine Hand aus und rühre an das, was ihm gehört, ob er dir nicht ins Angesicht seine Lästerung ausstößt! Die Prüfung, die der Gerechte durch seine Leiden besteht, deren bedarf es nicht vor Gott. Gott prüft Nieren und Herz und kennt die Gesinnung des Menschen. Aber der Welt gegenüber muß seine Gesinnung sich betätigen, und dies ist nur möglich, wenn er vor den Augen aller die Feuerprobe besteht im Schmelztiegel der Leiden.

Von diesem Standpunkt aus ist die Frage sinnlos: Warum sehen wir die Gerechten leiden und die Schlechten triumphieren? Es ist eben nicht möglich, daß der Fromme immer seinen Lohn hienieden findet, weil dann der Fromme aufhörte ein Frommer zu sein, weil dann alle religiöse Betätigung zu einer physischen Funktion herabsinken würde, weil niemandem der Einfall käme, Schlechtes zu begehen, ebensowenig wie ein Mensch mit gesundem Verstand eine Giftschale leert. Hinnehmen müssen wir freilich den ersten Gedanken, daß im allgemeinen das Gute seinen Lohn in sich selbst fin-

det, daß nur zahlreiche Fälle des Gegenteils genug vorhanden sind, um dem Menschen die freie Wahl offen zu halten. Und wie könnte der Schlußsatz der biblischen Erörterung des Problems der göttlichen Gerechtigkeit anders lauten, als daß in Wahrheit Gott den Gerechten belohnt und den Sünder straft? Ist dieser Gedanke doch Luft und Leben der biblischen Welt! Ist er doch das alles beherrschende Prinzip im Wirken der Propheten! Das assyrische Weltreich zieht gegen das winzige Juda heran, aber siehe, der Herr entblättert die Krone mit Schreckensgewalt, daß die Hochragenden gefällt und die Stolzen erniedrigt werden. Gerade weil im Mittelpunkt biblischen Denkens das Walten Gottes, des Allgerechten nach dem Vergeltungsprinzip steht, darum werden die Abweichungen so schmerzlich empfunden, darum wird das Problem so häufig erörtert.

Das Problem der göttlichen Gerechtigkeit in der Bibel hat noch eine andere Behandlung erfahren. In unseren bisherigen Erörterungen besprachen wir nur, wie in der Bibel dies Problem für den e i n z e l n e n sich darstellt. Aber auch die Gesamtheit Israels wird als Individuum erfaßt und als solches erhebt sich auch für Gesamt-Israel das Problem: Warum leidet der Gerechte? Wohl ist die Bibel erfüllt von Anklagen gegen Israel. Die Propheten wissen nicht genug von seinen Vergehungen zu berichten; aber nicht minder macht sich das Bewußtsein geltend, daß Israel nicht den Vergleich mit anderen Völkern zu scheuen hat, ja daß es ihnen gegenüber das gerechte ist: Warum das ununterbrochene, das ganz besondere Leid, das schon damals als ein besonderes empfunden und prophetischen Geistes für die Jahrtausende als solches erkannt wurde?

Die Antwort darauf hat uns Jesaja in der Darstellung des עבד ה׳ des Knechtes Gottes gegeben:

Gott hat Israel zu seinem Knechte erwählt: Siehe, mein Knecht, den ich aufrecht halte, mein Erwählter, an dem ich Gefallen gefunden: Mein Knecht bist du, Israel, an dem ich mich verherrlichen will. — Was einst die Propheten in Israel gewesen, das sollst du unter den Völkern sein. Und der Erfolg kann nicht ausbleiben. Setzt doch Gott seine Kraft und seine Ehre ein für die Ausführung

der Aufgabe seines Knechtes. Kümmerlich freilich und elend ist noch des Gottesknechtes Lage, auch dann, wenn er im Dienste seiner Aufgabe steht. „Ich wähnte, vergeblich habe ich mich abgemüht, für nichts meine Kraft verbraucht. Meinen Rücken mußt ich denen bieten, die mich schlugen, meine Wange denen, die den Bart mir rauften, mein Antlitz wußte ich nicht zu bergen vor Schmach und Gespei." Doch das Bewußtsein für Gott und die Heiligung seines Namens zu dulden, hebt den Gottesknecht empor über alles Leid, sichert ihm seine Unüberwindlichkeit. Ja, die Leiden sind recht eigentlich der bedeutsamste Teil seiner Aufgabe. Je tiefer Israel der Gottesknecht erniedrigt wurde, desto leuchtender hebt sich von dem dunklen Grunde seine wunderbare Errettung und Erhöhung ab, desto deutlicher zeigt sich in seinem Geschick der Finger Gottes, desto eindringlicher erweist sich seine Lehre als die wahre, sein Gott als der einzige.

Aber noch viel tiefer ist die Bedeutung der Leiden Israels, des Gottesknechtes, zu fassen. Was wir auf Grund des Buches Hiob oben als die Bedeutung der Leiden des einzelnen erkannt, das gilt nun von Israel im Völkerleben der Menschheit.

Gehaßt und verfolgt, gemieden und verachtet pilgert Israel durch die Reihen der Völker ohne Rast und ohne Ruhe. Es nennt sich das auserwählte Volk, aber auserwählt scheint es zum Leiden. Hat es denn in Wahrheit mehr gesündigt, als die Völker seiner Umgebung? Hat es denn solche Schuld auf sich geladen, daß es nimmer gelangen kann zu seinem Erbe, zu seiner Ruhe? Nimmermehr! Hingestellt ist es zum Wahrzeichen den Völkern, zum leuchtenden Beispiel: Sehet da ein Volk, über das alle Stürme des Verderbens hereinbrachen, lebend im Dienste des Gesetzes, das ihm sein Gott gegeben, treu seinem Ideale, das ihm der irdischen Freuden wenige beschert, das ihn zum Fremdling stempelt unter den Völkern. Und sein Gott hatte ihm doch verheißen: Wenn du auf die Stimme des Ewigen Deines Gottes hören wirst, dann wird Dich der Ewige, Dein Gott, zur höchsten aller Nationen machen. Gesegnet bist Du, wenn Du heimkommst, gesegnet wenn Du ausziehst. — Sehet da ein Volk, dem solche Verheißungen verkündet und solche Erfüllung geworden! Und dennoch wankt und weicht es

nicht von der Treue gegen seinen Gott. Sehet das Volk, wohl vermag es uns zu lehren das Wesen des wahren Gottesdienstes, der selbstlosen, uninteressierten Hingabe an Gott. Und um unseretwillen, um diese Wahrheit zu betätigen hat es gelitten: Verachtet war es und von Menschen verlassen. Aber unsere Krankheiten hat es getragen und unsere Schmerzen auf sich geladen; wir aber hielten es für von Gott gestraft, von Gott geschlagen und geplagt, und es lag doch Strafe uns zum Heile auf ihm, und durch seine Striemen ward uns Heilung. Wir gingen alle in der Irre wie Schafe, wandten uns ein Jeder seines Weges. Gott aber ließ es treffen unser aller Schuld.

Das ist die Antwort, die uns das Buch Hiob auch für Israel gibt, soweit für das schwierigste aller religiösen Probleme eine Lösung zu finden ist. Sie gibt uns Trost, wenn wir für unser Volk das spätere Schicksal Hiobs in Anspruch nehmen, wenn wir der glühenden Ueberzeugung leben, daß all unser Leid nur ein Prüfungs- und Bewährungsleiden ist, dem eine herrliche, gottbegnadete, gottgesegnete Zukunft folgt. J. W.

Die Mischnah

von E. M. Lipschütz, Jerusalem.

Aus dem Hebräischen übersetzt von Arthur Rau, Berlin.

5. Die Zeit der „Verfolgung" und die Schüler Rabbi Akibas. Rabbi Akiba galt schon zu Lebzeiten seiner Lehrer als Autorität im Senat, denn er verstand es, die Arbeit Jabnes voll zu verwerten. „Die Mischnah Rabbi Akibas",[1]) die er in seinem Lehrhaus vortrug, war eine auf Grund der Entscheidung des Senats von Jabneh redigierte Mischnah. In dieser Mischnah waren die

[1]) Koheleth Rabba 97 d

Entscheidungen wieder in ihre Traktate eingeordnet. Vielleicht enthielt Rabbi Akibas Mischnah noch mehr Material als die offizielle, mehr Erklärungen, mehr Entscheidungen und mehr Privatmeinungen. Sein großes Dispositionstalent, das ihm half, die Thora „wie ein Kette aus gleichen Gliedern“[2]) darzustellen und seine riesenstarke Persönlichkeit mußten die Geister unweigerlich an seine und seiner Mischnah Wege fesseln.

Die meisten in der Mischnah enthaltenen Kontroversen der Autoritäten dieses Geschlechts haben auch wieder die Sätze der Urmischnah oder Beth Schammais und Beth Hillels zum Gegenstand, und zwar die Definition der Mischnahworte oder die Richtigstellung der Lesart. Bei Bezeugungen von bestimmten Versionen wurde stets Wert darauf gelegt, neben dem Zeugnis der Mehrheit auch das des Einzelnen zu bringen, „und warum erwähnt man die Worte des Einzelnen neben dem der Mehrheit, obwohl doch die Entscheidung stets nach dem Spruch der Mehrheit gefällt wird? Damit ein späterer Gerichtshof sich auf die Ansicht des Einzelnen stützen kann, da ja sonst kein Gericht gegen ein anderes entscheiden darf, es überrage es dann an Weisheit und Zahl.“[3]) Zuweilen wurden dann Worte aus der Diskussion im Senat in die Mischnah aufgenommen oder eine Lesart nach einem der Tradenten unter geringer Veränderung der bisherigen Version definitiv festgelegt. In diesen Sessionen zu Jabneh wurden anscheinend noch viele andere weittragende Fragen entschieden und beachtliche Verordnungen erlassen. Es scheint, daß die Gelehrten ihr Augenmerk darauf richteten, das Judentum vor der Zersplitterung in Sekten zu retten, denn diese, die damals in der ganzen Welt wie Pilze aus dem Boden schossen, bildeten eine Gefahr für die Reinheit der jüdischen Ideen. Vermutlich wurden in Jabne eine Anzahl Vorsichtsmaßregeln getroffen, die den Ausschluß der Sektierer aus der Gemeinschaft (vgl. die Ketzer-B'racha im 18-Gebet) und die Fernhaltung Israels von der pseudo-epigraphischen Literatur (ספרים חיצונים), die die Ge- Geschlossenheit der israelitischen Weltanschauung bedrohte, herbeiführen sollten.

---

2) Aboth de R. Nathan XVIII 3) Edujoth I 5—6

Vielleicht trat man damals auch der Verbreitung und öffentlichen Lehre der Mystik entgegen. Ein Beschluß des Senats zu Jabneh wird auch die Ursache für den Untergang der hebräischen Originale der Apokryphen und der pseudo-epigraphischen Literatur geworden sein.[4])

In Jabneh wurde das Stammgebet (18-Gebet), dessen Entwicklung schon zur Zeit der Ssof'rim begonnen hatte, endgültig geordnet.

Außer der Mischnah beschäftigten auch die übrigen Gebiete der mündlichen Lehre die Autoritäten der Zeit. Wie bereits erwähnt, differierten die Systeme Rabbi Akibas und Rabbi Jischmaels besonders im halachischen Midrasch. Der Midrasch ist die Werkstatt der Halachah, aus ihm ging sie hervor, an ihn wandten sich die Tannaiten zur Beschaffung ihres Rüstzeuges, und aus seinen Arsenalen holten sie ihre Waffen für den halachischen Kampf. Gewiß stammte der halachische Midrach aus uralter Quelle, und zweifellos sind uns auch midraschische Deutungen aus der Zeit der Ssof'rim erhalten, aus denen die Halachah hervorgegangen war, doch tannaitisch und zwar aus dieser Generation stammend sind zumeist die Midraschim, die den Zweck verfolgen, die Ableitung eines bereits bekannten, in der Mischnah vorgetragenen Rechtsatzes aus der Schrift zu zeigen und eine Andeutung oder Stütze für ihn im Vers zu suchen. Aus den Versen und Midraschim erklärte jeder Tannait sein System. In den Lehrhäusern Rabbi Akibas und Rabbi Jischmaels entstanden dabei Sammlungen von Midraschim, deren uns erhaltene Reste vom Geist ihrer Führer zeugen. Die wenigen midraschischen Deutungen, die sich in unserer Mischnah finden, werden aus diesem Sammlungen und umgekehrt die in diesen Sammlungen zitierten Halachoth aus den Mischnahsammlungen stammen. Der Midrasch ist zu jener Zeit ein Bestandteil des halachischen Lehrgebäudes, und sein Zweck ist die Basierung und Erläuterung der Halachoth.

Bei der endgültigen Entscheidung in Jabneh und der darauf folgenden Redaktion der Mischnah Rabbi Akibas blieben zahlreiche Mischnajoth unberücksichtigt, vollständige Sammlungen oder ein-

---

4) vgl. Ssanhedrin X 1

zelne Bruchstücke, die die Tannaiten jedoch weiterhin als „außenstehende Mischnajoth“ (בריתות, משניות חיצוניות) lehrten. Von dieser Epoche an entstanden auch viele die Mischnah bloß erklärende Mischnajoth, die in die Mischnah nicht aufgenommen wurden, sich also als „Hinzufügungen“ (תוספות) darstellten. Schon damals begannen die Tradenten, auch aus diesen Mischnajoth Sammlungen zusammen zu stellen, doch gehört deren Entwicklung erst einer späteren Zeit an.

Göttliche Fügung war es, daß damals in Jabneh ein entscheidender Senat zusammentreten konnte und die Zeit der Sammlung solche Koryphäen hervorbrachte; denn es vergingen nur wenige Jahre, bis durch den Bar Kochba-Krieg das Land vom Kriegsgetümmel aufgewühlt wurde, die Gemüter dauernd zwischen Furcht und Hoffnung schwebten und das Volk seine besten Söhne auf dem Schlachtfeld opfern mußte. Für Gottes Volk und seine Lehre „starben die Schüler Rabbi Akibas sämtlich in einer kurzen Spanne.“[5]) Es versteht sich, daß die Stimme der Thora im Kriegslärm vor Schwertgeklirr und Panzergerassel verstummte. Die Großen der Thora selbst kämpften in der vordersten Schlachtreihe, und die Scharen der Freiwilligen sammelten sich im Lehrhaus. Rabbi Akiba war der geistige Waffenträger Bar Kochbas. Unsere Zeit kann sich ein rechtes Bild von den Tannaiten nicht machen, den Helden zugleich in der Thora und vor dem Feind; aber das waren unsere Väter von jeher, und wer sich den Geist der längst vergangenen Jahrhunderte, wer sich David, den Scharenführer und Psalmen-Dichter, vor Augen führt, wird es begreifen können. Die Helden kämpften mit unvergleichlicher Tapferkeit, aber vergebens. Nach dem Kriege, „in der Zeit der Verfolgung[6]), wollte Rom die Ausrottung Israels: Bethar wurde zerstört, „die Hauptstadt umpflügt“[7]) und Dekrete erlassen gegen die Thora und den öffentlichen Unterricht in ihr, gegen die Interkalierung des Jahres und die Ordination, gegen den Sabbath, gegen die Beschneidung, kurz gegen sämtliche Gebote; auch die Bestattung der Gefallenen wurde verboten. Aber Israel gab um die Heiligung des Namens sein Leben

[5]) B'reschith Rabba 61
[6]) דור השמד
[7]) Tha'anith IV 6

hin: „Helden — das ist das Geschlecht der Verfolgung". Zahlreich erstanden damals Verleumder gegen sie unter den Christen und Sektierern, welche selbst die Umgehung der Dekrete erschwerten. Auch einer der jüdischen Weisen, Elischa ben Abuja, ein Altersgenosse Rabbi Akibas, der sich den Sektierern angeschlossen hatte, trat zu den Feinden Israels über und lehrte sie die Thora unterdrücken; als „der Andere", „Acher" wird er noch heute verachtet und verflucht. Bei dem Versuch, die Thora zu verbreiten und das Volk in der Treue zu ihr zu festigen, krönten die Größten Israels ihr Leben mit dem Märtyrertod, und noch heute werden „um die 10 vom Reich Erschlagenen"[9]) Tränen vergossen. Zahllose Gelehrte und Jünger starben damals. Der Rest zerstreute sich in alle Winde, viele wanderten nach Babylon aus. Nach dem ersten Krieg war noch ein Volk im Lande geblieben, durch den zweiten wurde das Galuth vollendet, wurde Israel verbanntes Volk, Volk ohne Land.

„Während der Verwüstung der Welt" erstanden die Weisen, die den kärglichen Rest retteten. Noch zur Zeit der Verfolgung versuchte Rabbi Akiba im Süden des Landes der Thorah eine neue Stätte zu bereiten. Er sammelte dort die letzten seiner Schüler, und die überlebenden Großen traten in Lod im Oberstock des Nitsa zusammen, um für die Not der Stunde Entscheidungen zu treffen,[10]) — welche Verbote zur Abwendung des Todes übertreten werden durften und welche nicht — und um das Volk für Kiddusch ha-Schem zu begeistern. Im kritischsten Moment, als auch Rabbi Akiba das Schaffott hatte besteigen müssen, verhinderte Rabbi Jehuda ben Baba unter Hingabe seines Lebens den Abbruch der Ordination.[11]) Allein von den ordinierten Großen übriggeblieben, nahm er von den Schülern Rabbi Akibas fünf an der Zahl und begab sich mit ihnen zur Ordination „zwischen zwei hohe Berge, zwischen zwei Stadtbezirke"; denn das Dekret lautete, die Stadt, in der ordiniert würde, sollte zerstört und ihr Weichbild umpflügt werden. „Dort wurden sie von Feinden bemerkt; da sprach er zu den Jüngern: lauft, meine Kinder! — Und Du, was soll mit Dir werden? — Unbeweglich will

9) Midrasch Echa II 2
10) Ssanhedrin 74 a
11) Ssanhedrin 13 b

ich vor ihnen daliegen, wie ein unverrückbarer Felsblock. — Und die Feinde wichen nicht vom Platz, bis sie seinen Leib wie ein Sieb durchlöchert hatten!“ Doch der Abbruch der Ordination war verhindert. Ein neues Geschlecht von Ordinierten konnte den Platz des alten einnehmen und der kommenden Zeit die Thora vererben.

Einige der entkommenen, bedeutenderen Gelehrten dachten an die Errichtung eines Thora-Hauses in Babylon, da die Interkalierung des Jahres und die Festlegung der Monate erforderlich war. An ihrer Spitze stand Rabbi Chanania, der Neffe Rabbi Jehoschuas. So bestand die Gefahr, daß auch die Thora auswandern würde. Allein während der „Nachwehen der Verfolgung“[12]) versammelten sich die entronnenen Gelehrten, u. a. die von Rabbi Jehuda ben Baba ordinierten Schüler Rabbi Akibas in der Rimon-Ebene und interkalierten hier das Jahr, damit dieses Abzeichen der Senatsherrschaft nicht dem Lande Israel entzogen würde. Späterhin traten sie in Uscha, einer kleinen Stadt Galiläas, zusammen, um dort die übrigen Gelehrten zu sammeln und Schüler heranzuziehen; Boten wurden ausgesandt: „Wer gelernt hat, komme und lehre, und wer nicht gelernt hat, komme und lerne.“[13]) Anscheinend war anfänglich Rabbi Jehuda ben Ilaj, ein Einwohner Uschas, Vorsitzender des Senats. Unter großen Leiden und Entbehrungen beschäftigte man sich mit der Thora: „Die Gottesfurcht soll gelobt werden — dieser Schriftvers meint die Zeit des Rabbi Jehuda ben Ilaj.“ Auf seine Zeit hieß es, sechs Schüler hätten zusammen nur ein Kleid besessen, aber Thora-Studium betrieben.[14]) Bald darauf nahm Rabbi Nathan, der Babylonier, den Platz des Ab-Beth-Din ein, und Rabbi Meir wurde Chacham-Beth-ha-Waad. Nach einigem Widerstreben verzichteten natürlich die babylonischen Gelehrten auf die Erez Israel zustehenden Vorrechte, um die Einheit der Nation zu erhalten. Immer mehr Gelehrte zogen nun nach Uscha; über mehrere zeitgemäße Verordnungen stimmte man hier ab und sorgte „während der Nachwehen der Verfolgung“ für die Wiederausbreitung der Thora.

---

12) שלפי הגזרה, Sabbath 60 a

13) Midrasch Schir ha-Schirim II 5

14) Ssanhedrin 20 a

Mit dem Nachlassen der Leidenslasten konnte allmählich die alte Ordnung wieder hergestellt werden. Als Nassi präsidierte dem Senat Rabban Simon ben Gamaliel III., der der Verfolgung entronnen war. Die Gelehrten kehrten aus dem Ausland oder dem Versteck zu ihrer alten Tätigkeit zurück, doch kamen z. B. die bedeutendsten Schüler Rabbi Jischmaels nicht wieder. Die Geschäftsordnung im Senat und das Leben im Lehrhaus wurde wieder das alte.

Die Großen dieser Zeit waren hauptsächlich Schüler Rabbi Akibas, sie alle lehrten im Sinne ihres Meisters, und die Entwicklung der Mischnahsammlungen erstarkte wieder. Sie trugen die Mischnah Rabbi Akibas vor, und nun entstanden auch in ihr diefeierende Lesarten, neue Zweifel und ungeahnte Erklärungen. Rabbi Jehuda ben Ilaj und Rabbi Simon ben Jochai lehrten jeder im eigenen Lehrhaus und trugen dort eigene Mischnahsammlungen vor; Rabbi Jehuda insbesondere erklärte die W o r t e der Mischnah und erhielt altertümliche Reste sogar aus der Mischnah Beth Schammais. Auch Baraitha-Sammlungen wurden damals redigiert. Rabbi Nechemja, ein anderer Schüler Rabbi Akibas, redigierte die „Thossiftha", d. h. eine Sammlung von Zusätzen zur Mischnah, die sich in den nächsten Generationen weiter entwickelte. Rabbi Nathan der Babylonier hatte aus Babylon viele Mischnajoth mitgebracht und befruchtete nun die Thora mannigfach. „Die Mischnah-Sammlung des Rabbi Nathan" (משנת רבי נתן)[15], die auch babylonische Traditionen enthielt, stand in hohen Ehren. Vielleicht lassen sich erhebliche Reste dieser Sammlung aus unserer Mischnah herauslösen. Rabbi Nathan als Ab-Beth-Din und Rabbi Meir als Chacham-Beth-ha-Waad beinflußten anscheinend die Mischnah des Senats stark. Vermutlich hatte Rabbi Meir als Chacham den amtlichen Text der Mischnah festzulegen und reinigte und klärte aus diesem Anlaß die Mischnah Rabbi Akibas. Demnach muß er es gewesen sein, der zum letzten Mal vor dem Abschluß die Mischnah des Senats redigiert hat, sein Text diente dem Abschluß zur Grundlage, und man sagte, jede anonyme Mischnah habe Rabbi Meir zum Autor, d. h. wenn ein anderer Autor nicht genannt ist,

---

15) K'thuboth 93a

stammt die Mischnah aus seiner Rezension (סתם משנה רבי מאיר).[16]) Rabbi Nathan als Exponent der letzten Generation vor dem Abschluß wurde als „Ausgang der Mischnah" (רבי נתן סוף משנה)[17]) bezeichnet. Denn bei anonymen Werken glaubt die Generation des Abschlusses bloß die Arbeit ihrer Lehrer wiederzugeben und bezeichnet deswegen gern das vorangegangene Geschlecht als das Geschlecht des Abschlusses.

Abgesehen von den erwähnten Schülern des Rabbi Akiba ragte der Nassi Rabbi Simon ben Gamaliel unter seinen Zeitgenossen hervor.

Die Lesarten begannen wieder sich zu mehren und überhandzunehmen, und es stand zu befürchten, daß in einigen wenigen Generationen die Arbeit Jabnehs wiederum durch Text-Verderbtheit ihren Glanz verloren haben würde, um so mehr, als die Geister zum Abschluß der Entwicklung hinneigten und der Text von Jabneh von vornherein in Anordnung und Stil nicht eben zweifelsfrei festgelegt war.

Die Gelehrten dieser Zeit sind Schüler Rabbi Akibas. Die Zeit der Verfolgung und ihrer Nachwehen hatte natürlich keine Schüler hervorgebracht, und bis völlige Beruhigung eintrat, bestand eine große Kluft zwischen den jüngsten Schülern und den älteren Lehrern. Im Gegensatz zum gewöhnlichen Verlauf der Dinge war der Altersunterschied sogar zwischen den älteren Schülern und ihren Lehrern ziemlich groß. (Sonst pflegten ja die älteren Schüler nicht viel jünger zu sein als ihre Lehrer.) Und diese jüngere Generation bestand nicht aus Schülern des aus jedem Rahmen herausfallenden Rabbi Akiba und fühlte sich dadurch aus dem Zusammenhang mit der Entwicklung gerissen, daß sie Rabbi Akiba nicht mehr gekannt hatte. Seit der Zeit der Verfolgung begann die Thora sich völlig von Judäa abzuwenden und nach und nach sich in Galiläa zu konzentrieren, und auf die große Vergangenheit in Jabneh blickte man mit Ehrfurcht zurück. Daher neigte man mehr und mehr dazu, sich mit der Bewahrung der Ueberlieferung zu begnügen, statt sie zu erweitern; so wurde die Neigung zum Abschluß der Mischnah fühlbar. Die Gelehrten wagten nicht mehr, ihre Worte in

---

16) Ssanhedrin 86 a   17) Baba Mezia 86 a

die Mischnah hineinzuflechten, sondern machten nur äußere „Zusätze“ (תוספות). Daher bestand damals die große Gefahr, daß die Mischnah von selbst in einer vom Zufall gewählten Rezension abschließen würde. Jedem Werk, das in anonymer Entwicklung entsteht, naht einmal die Stunde des Abschlusses. Nachdem in einer geistigen Blütezeit mehrere Generationen ihren Geist verausgabt haben und sich ein riesiges Material aufgehäuft hat, droht die Gefahr der geistigen Ermüdung und die Neigung zum Abschlusse der Lehre. Wenn in dem alten Gebiet kein Spielraum für das Emporstreben der Geister und ihrer schaffenden Tätigkeit mehr ist, dann endet die lange Entwicklung von selbst und läßt einen ungeordneten Schatz zurück, der in seinem Reichtum und in seiner Verworrenheit eine drückende Last bedeutet. Nicht also, wenn ein großer abschließender Ordner ersteht, der die Entwicklung noch während der Blütezeit zum Abschluß bringt, wenn der Stoff noch lebendig ist und alle Geister mit ihm verwachsen sind. Dann kann sogleich nach dem Abschluß eine neue geistige Arbeit beginnen; die Geister, frei vom Joch des alten Stoffes, packen mit Jugendfeuer das Frische, der Duft des Keimens und des Wachsens macht sie trunken, und neue Früchte bringen sie der Zeit.

Die Epoche der Tannaiten seit der Zeit der „Paare“ war reich und fruchtbar genug gewesen. Zu unermeßlichen Haufen war der Stoff zusammengetragen und befand sich noch im Stadium der Lebendigkeit. Die Großen der Zeit fanden sich noch in ihm zurecht, doch er harrte des Abschlusses. Und es fand sich das Genie, das dem Geist der Entwicklung entsprechend abschloß, und damit den Grundstein legte für die neuen Bauten der kommenden Geschlechter. Die Vorsehung hatte sich gleichsam als Handwerkzeug den Patriarchen Rabbi Jehuda bestellt, dessen Persönlichkeit wie die keines anderen für den Abschluß der Mischnah geeignet war; zugleich hatten die äußeren Bedingungen das Ihre getan.

II. Abschluß und Charakteristik der Mischnah.

1. Der Abschluß. „An dem Tage, an dem Rabbi Akiba starb, wurde Rabbi geboren“,[18]) und e r war bestimmt, das Werk Rabbi Akibas zu vollenden. Solchen Eindruck machte seine leuchtende,

[18]) Midrasch Koheleth I 5

gewaltige Persönlichkeit auf seine Zeitgenossen, daß der Ausspruch entstehen konnte: „Zwischen Moses und Rabbi ist Wissen und Macht nie so vereint gewesen.“[19]) Als Patriarchensohn hatte sein ganzes Leben etwas aristokratisches, seiner Umgebung flößte er Achtung ein, und das Ansehen des Patriarchats wußte er zu wahren; dennoch gab es gegen seine Regierung keinen Hader, denn er verstand es, milde mit den Menschen umzugehen, bediente sich der Allgemeinheit nicht zu eigenem Vorteil und „verschaffte nicht einmal seinem kleinen Finger Nutzen auf Kosten der Welt.“[20]) In Jahren der Mißernte öffnete er seine Speicher zur Unterstützung der Gelehrten. Seine ungewöhnliche Frömmigkeit suchte ihresgleichen.

Die Eigenart seines Talents und seines Studiums befähigte ihn von Jugend auf zur Sammlung der Lehre der Geschlechter. Bei auserlesenen Tradenten hatte er Mischnah gelernt und den ganzen Stoff aufgenommen, der in den Lehrhäusern zu finden war. Bei allen Schülern Rabbi Akibas hatte er gelernt, wie er nur hätte bei Rabbi Akiba selbst lernen können. Von Lehrhaus zu Lehrhaus war er gezogen, hatte aus den tiefsten Quellen geschöpft und bei allen Alten zugelernt.

Die hebräische Sprache liebte er sehr, wachte über ihrer Reinheit und verargte den Gelehrten das Aramäisch-Reden: „Was soll die syrische Sprache im Lande Israels?“[20a]) Aus den Gesprächen der Dienstboten seines Hauses konnte man die Bedeutung ungewöhnlicher hebräischer Worte erfahren.[21]) Rabbi Jehuda ha-Nassi repräsentiert in seiner hohen prächtigen Figur den Typus des Tannaiten vor dem Abschluß der Mischnah.

Während seines Patriarchats blühte das Thorastudium. Seine „Regierung“ fiel in Friedenszeiten. Mancherlei Sagen erzählen von der Freundschaft zwischen „Antoninus und Rabbi“.[22]) Der Kaiser wandte Israel und dem Nassi seine Huld zu, und die Wunden, die die Wirren der Verfolgung geschlagen hatten, begannen zu heilen. Die Zeit war reich an Gelehrten; da in der jüdischen Welt Friede herrschte, war die Stunde der geistigen Arbeit gewogen, und alle

19) Ssanhedrin 36 a
20) K'thuboth 104 a
20a) Ssota 49 b
21) Megillah 18a
22) Vergl. die Stellen bei Graetz, Bd. 4, Note 23

Weisen Israels strömten in das Lehrhaus, dem der Nassi präsidierte. Einen besonderen Aufschwung nahm das geistige Leben, das zum Abschluß der überlieferten Lehre tendierte, als nun noch eine Schar babylonischer Gelehrter, an ihrer Spitze der bedeutende Rabbi Chija, nach Judäa kamen und aus Babel eine Menge alten und neuen mischnaitischen Stoffes und dazu eine scharfe Lehrmethode mitbrachten. Es vereinten sich nun alle Gelehrten im Lehrhaus, das sich damals in Galiläa und zwar zuerst in Beth Sch'arim, später in Sepphoris befand. Hier war das Zentrum der Lehre, ja des ganzen Judentums, und die Stunde war wie keine zweite geeignet für das gewaltige Werk des Abschlusses der Mischnah.

Wer scharfe Augen hatte, konnte wohl sehen, daß die Zeit sogar drängte, konnte erkennen, daß der Friede und der geistige Reichtum nur von kurzer Dauer sein würden, denn die Gnade des Kaisers reichte nicht einmal bis an die Gewalthaber in Erez Israel, und das Land lag darnieder. Rabbi war es, der damals sprach: „Unsere Väter könnten sprechen, sie hätten das Glück gesehen und vergessen, wir — haben es nicht einmal mit Augen gesehen".[23]) Die Zerstreuung nahm überhand, und für ein verstreutes Volk hätte es eine Gefahr bedeutet, als Lehre seines Lebens nur die unklare, nicht geschlossene Mischnah-Rezension zu besitzen.

Obwohl das Siegel der großen Persönlichkeit Rabbis der Mischnah aufgedrückt ist, so ist sie doch nicht allein das Werk eines einzelnen, sondern das des großen Senates, den der Patriarch berief und dem alle Autoritäten der Zeit, um nicht zu sagen, alle Gelehrten Israels, angehörten. Es war dies die abschließende Senats-Session. Jeder Gelehrte brachte seine Ueberlieferung und die seinem System entsprechenden Ueberlieferungsgründe mit, und jeder war auf dem Schlachtfeld der Thora kampferprobt; der überragende Geist des Nassi aber einte sie zu gemeinsamem Werk.

Der abschließende Senat erhob die Meinung aus einer Kontroverse, die seinen Beifall fand, zur „Ss'tham Mischnah" und zitierte den Namen ihres Vertreters nicht weiter. Darin lag die eigentliche entscheidende Arbeit des abschließenden Senates. Er

---

[23]) N'darim 50 b

entschied so eine Fülle von Streitfragen und redigierte der Entscheidung gemäß die offizielle Mischnah. Trotzdem wurde im Lehrhaus nebenher überliefert, wer der Autor der jeweiligen anonymen Mischnah war(ר׳ פלוני סתימתאה), und zuweilen gab eine anonym vorgetragene Mischnah doch nur die Privatmeinung eines einzelnen Gelehrten wieder (יחידאה).

Insoweit der Senat zwischen den Ansichten der vergangenen Geschlechter entschied, legte der entscheidende Abschluß auch den Stil der Mischnah fest. Die kontroversen Ansichten wurden dementsprechend geläutert, und das Ergebnis der Entscheidung war für die Redaktion der Mischnah maßgebend.

Insoweit über die Definition den Sinn und den Zweck einer Mischnah sowie über neue Beschlüsse und Akte entschieden wurde, ließ man die Mischnah unberührt und faßte dies alles in außenstehenden Mischnahjoth und Zusätze oder überließ die Bewahrung der mündlichen Tradition der Schüler-Generation. Der Hauptteil der Arbeit des Senats in der E r k l ä r u n g und A u s f ü h r u n g der Mischnah steckt in den Baraithoth. Seine Begründungen haben die Festlegung des Textes der Mischnah und die Klärung der Ansichten b e e i n f l u ß t, sind aber nicht selbst i n der Mischnah festgelegt. Auch von den durch den abschließenden Senat getroffenen Halachoth wurden viele an die Baraithoth abgegeben. Daher kommt es, daß Namen aus der Zeit Rabbis, obwohl sie die Zeit des Abschlusses war, nur selten in der Mischnah erwähnt werden, die Aeußerungen der zeitgenössischen Gelehrten sich vielmehr zumeist in der Baraitha befinden. Nachdem es eben die Aufgabe des Abschlusses war, die Ueberlieferung der Lehrer v e r g a n g e n e r Zeiten zu sichten, tritt das Geschlecht des Abschlusses vor dem fast allein erwähnten vorangehenden Geschlecht zurück.

Beim Abschluß wurden hauptsächlich die Aeußerungen der zwei letzten Generationen redigiert. Die Mischnahsammlungen der Lehrhäuser enthielten nur die Aeußerungen der Begründer oder Leiter derselben und stellten somit in Stil und System nur die eine Meinung dar. Rabbi und seine Berater sichteten alles, und das Ergebnis war die neue offizielle Mischnah des Senats.

Zuweilen gibt die Mischnah aber gerade nicht die Auffassung Rabbis und seiner Zeit wieder. Ferner entspricht sie oft der Meinung der Gelehrten des Senats und widerspricht der Meinung Rabbis. Denn es gab im Senat kein Ansehen der Person, und es konnte sehr wohl Rabbis Ansicht in die Baraitha verwiesen werden, vor der in die Mischnah aufgenommenen widerstreitenden.[24])

Die Verdienste des Senates sind groß, aber ebenso groß, wenn nicht größer, sind Rabbis Verdienste, und mit Recht darf der Abschluß als sein Werk bezeichnet werden. Dank seiner Arbeit trägt die Mischnah einen einheitlichen Charakter, obwohl sie das Ergebnis einer langen Entwicklung ist. Entscheidung und Redaktion sind zu trennen: Die Entscheidung ist des Senats, die Redaktion Rabbis Werk.

In der Mischnah heißt Rabbi Jehuda Hanassi „Rabbi", wie jeder Nassi zu Lebzeiten in seiner Mischnah hieß. Aber weil die Mischnah zu Lebzeiten des Nassi Rabbi Jehuda abgeschlossen wurde, und kein späterer mehr sie erweiterte, ist in unserer Mischnah die Bezeichnung Rabbi stehen geblieben, und er wurde so zum „Rabbi" für alle Geschlechter. Man bezeichnete ihn nach seinem Tode auch als „unseren heiligen Lehrer (רבנו הקדוש).

Unserer Mischnah diente als Grundstock die Sammlung Rabbi Meïrs, der der letzte Chacham des Senats vor Rabbis Zeit und als solcher dessen Lehrer gewesen war. Sie war die offizielle Mischnah des Senats geworden. So erklärt sich die erwähnte Regel: „eine anonyme Mischnah rührt von Rabbi Meïr her". Doch finden sich von dieser Regel zahlreiche Ausnahmen. Zuweilen gibt der erste Teil einer Mischnah die Ansicht eines anderen Tannaiten wieder als der zweite; denn man zerlegte die Mischnah in ihre Einzelheiten und schloß sich dann in der einen Einzelheit einem anderen Gelehrten an als in der anderen, unter Fortlassung von beider Namen.

Zunächst ging man an die Reinigung des Textes und die Herstellung einer richtigen Reihenfolge. Rabbi hatte es stets mit dem Text peinlich genau genommen und daher bisweilen von einer Rezension auf die andere den Ausdruck geändert. Für eine von zwei

24) K'thuboth 93 a

verschiedenen Stilisierungen entschied er sich erst nach Anhörung von Ueberlieferungszeugen und nach Anfrage bei den fachkundigen Tradenten. Er legte Wert auf jeden Buchstaben (vergl. die Frage über מעברין oder מאברין[25]) und ordnete in seinem Lehrhaus in Galiläa Anfragen bei den Gelehrten Judäas an, die in bezug auf den Wortlaut der Mischnah zuverlässiger waren. Zahllose Varianten im Text wurden damals entschieden. Dennoch richtete man sein Augenmerk darauf, den Namen der Autoren treu zu bewahren und jede Tradition auf einen möglichst frühen Tradenten zurückzuführen. Vermutlich entschied die Treue der Ueberlieferung mit darüber, wessen Mischnah man annahm, vielleicht wollte man auch möglichst nur ordinierte Gelehrte zitieren; allerdings wird unter den Tannaiten zwar nicht in der Mischnah, wohl aber in einer Baraitha[26]) auch eine Frau, Beruriah, die Frau des Rabbi Meir, erwähnt.

Beim Abschluß wurde im allgemeinen der überlieferte Wortlaut gewahrt, ohne zwingenden Grund wurde der Text nicht um ein Wort vermindert oder vermehrt. Besonders genau nahm man es mit dem Text der Urmischnah, bestand doch die Hauptarbeit der Tannaiten in deren Herstellung. Zuweilen vermag uns die Anordnung der Mischnah die ganze Entwicklung vor Augen zu führen. Nach der Urmischnah wurden die Kontroversen der Tannaiten geordnet, und zwar die früheren vor den späteren, soweit es sich um Zusätze zu einer älteren Mischnah handelte. Da es kein Ansehen der Person in der Thora gibt, konnten auch die Schüler ihren Lehrern gegenüber gestellt werden. Den Anfang bildet die die herrschende Ansicht vertretende „Ss'tham Mischnah“, nämlich entweder die Urmischnah oder die offizielle Mischnah des Senats irgendeiner Epoche oder die durch Senatsbeschluß dazu erhobene, und die Privatmeinungen folgen nach. Zuweilen gibt die Ss'tham-Mischnah die Ansicht des einen Wortführers wieder, und es folgt die in Einzelheiten abweichende andere Ansicht. Bezog sich die Kontroverse nur auf eine Einzelheit, so wurde sie zur besonderen Mischnah

25) Erubin 53 a

26) Thossiftha Kelim B. M. I 1

zusammengestellt. Manchmal finden wir auch in einer Baraitha eine vollständige Mischnah im Sinne des einen Wortführers. Die abweichende Ansicht unterbricht zuweilen in der Mischnah den Zusammenhang und stört die richtige Reihenfolge. Der Meinung des einzelnen folgen die Worte der „Weisen", nämlich die Meinung der von dem ersten Wortführer abweichenden Zeitgenossen oder vielleicht die offizielle Mischnah seiner Zeit.

Hatte sich inzwischen die Halachah durch Senatsbeschluß oder zugleich mit der Ansicht der Häupter der Zeit geändert, so blieb doch der Wortlaut der „Mischnah unverrückt",[27]) man setzte höchstens die neue Halachah hinzu, wenn man sie nicht der Baraitha überließ.

Nur selten, bei Entstellung des Sinns oder der Halachah, wurde durch die abschließende Entscheidung der Wortlaut der Mischnah verändert, doch die Redaktion des Stils erforderte sicherlich ab und zu Variierung des Ausdrucks. Im allgemeinen verhielt man sich zur Mischnah wie zu einem Werke vergangener Zeiten: die Hauptarbeit blieb die Feststellung des Textes gemäß den Tradenten. Deshalb entschloß man sich zu einer Wortlautänderung nur, wenn es eine unterstützende Ueberlieferung gab, sonst ließ man ihn wie er war, obwohl man die Verderbtheit des Textes erkannte. Dann machte man den verbesserten Text zur Baraitha, wenn es nicht bereits eine solche Baraitha gab, und mündliche Ueberlieferung berichtete nun,[28]) daß der Wortlaut hier unvollständig wäre und die richtige Lesart in der Baraitha stände oder daß die Mischnah ergänzungsbedürftig wäre, was schließlich auch Unvollständigkeit bedeutet. Die Klärung des Wortlauts der Mischnah hörte auch weiterhin nicht auf, sie bildete sogar die eigentliche Arbeit der Generation der Amoräer. In der Mischnah finden sich zuweilen einander widersprechende „Ss'thamoth", hier haben wir Spuren der Entwicklung vor uns. Die „Ss'thamoth" stammen dann aus den Sammlungen verschiedener Tannaiten, möglichenfalls verschiedener Perioden. Einzelne wenige Michnahjoth wurden an zwei Stellen eingeordnet, auch das erklärt sich aus dem Wesen der geschilderten Entwicklung. Die eine Stelle ist hier die Hauptstelle, und für einen Sonderzweck wurde auch die andere eingefügt.

---

[27]) Chullin 116 b u. ö

[28]) Beza 24 a u. o ·חסורי מחסרי

Im Laufe der langen, vielfach verzweigten Entwicklung erfolgte natürlich stets eine Auslese unter den Varianten und Meinungen. In der Geschichte der Ideen geht es ebenso zu wie in der der Völker: auch wo es einen Krieg der Meinungen und einen Kampf der Ideen gibt, gibt es Sieger und Besiegte. Das Ende des langwierigen Gegensatzes zwischen den Schulen Schammais und Hillels war die Verdrängung der Schammaïtischen Mischnah gewesen; infolge des Gegensatzes der Systeme hatte sich Rabbi Elieser aus dem Lehrhaus zurückgezogen. In der halachischen Differenz zwischen Rabbi Akiba und Rabbi Jischmael siegte die Schule Rabbi Akibas, die Mischnah wurde von den Schülern seiner Schüler abgechlossen, und die Schüler des Rabbi Jischmaelschen Lehrhauses konnten im Senat nicht festen Fuß fassen, (denn die meisten kehrten nach dem Bar Kochba-Krieg aus dem Ausland nicht zurück). — Trotzdem wird Rabbi Jischmael stets in der Mischnah zitiert; der Hader mit dem Patriarchat war die Ursache dafür, daß die Schüler Rabbi Meïrs, des Vaters der Mischnah, aus dem Senat ausschieden. Der Weg der Entwicklung brachte es mit sich, daß die Halachah zumeist — wenn nicht der Senat im Einzelfall anders entschied — dem Tannaiten folgte, der der Sieger in System und Mischnah geblieben war. Der Text des Senats erhielt stets besondere Bedeutung, er war der wichtigste Faktor bei der Vereinheitlichung der Varianten.

2. Charakteristik der Methode. Der bezeichnendste Zug der Mischnah ist eine Folge ihrer Geschichte. In ihrem ganzen Verlauf bildete sich die Mischnah im Wege der Entwicklung und des gemeinschaftlichen Lernens, und das bedingte ihren Charakter. Alles geistige Wachstum reichte in sie hinein, alle Strömungen, die das Beth Hamidrasch berührt hatten, hinterließen in ihr ihre Spuren. Die Mischnah ist aber nicht allein eine Frucht der Entwicklung, sie ist auch ein gedrängter Auszug aus ihr. Alle Fäden der geistigen Gewebe laufen in ihr zusammen. An ihr selbst läßt sich ihre ganze Entwicklungsgeschichte veranschaulichen und sogar die Geschichte der vorangehenden Zeit; alle Generationen treten uns leibhaftig und redend in ihr vor Augen. Nicht immer

verstehen wir es, die Spuren der Schritte der Geschichte zu lesen, doch geborgen liegt hier die ganze Entwicklung.

Die Entwicklung der Mischnah zeichnete sich von Anfang an dadurch aus, daß das Verhältnis der Gelehrten zu ihr ein objektives war, d. h. tradiert wurde die überlieferte Mischnah, das Werk anderer; das erklärte man, danach entschied man; der Erklärung der Ueberlieferung wurde die ganze Kraft geweiht. Schon zur Zeit der Zusammenstellung der Urmischnah war das Verhältnis zur mündlichen Lehre ein objektives in diesem Sinne. Halachot und Ueberlieferungen wurden so zusammengestellt, wie sie überliefert waren. Bei dieser ersten Zusammenstellung, wie zu Beginn der Zeit der Ssof'rim stand den Gelehrten die Wahl der Form noch frei, aber keinesfalls die Wahl des Inhalts. Niemals fühlten sie sich als Gesetzgeber und Rechtsreformer, stets standen sie dem überlieferten Recht und der ererbten Mischnah objektiv gegenüber, was für das Wesen der Entwicklung bestimmend war. Ergebnis einer langen Entwicklung ist die Mischnah doch ein Ganzes, ein Geist hat sie geprägt. Wer sie irgendwo öffnet, erkennt sofort ihr markantes, leuchtendes Antlitz, in jedem Satz offenbaren sich all ihre besonderen Charakterzüge: ihr reiner klarer Geist, ihre imposante Ruhe, ihre Majestät.

Die Mischnah ist Halachah — das ist ihr allgemeinstes Wesen. Wie Stein an Stein im Bau, so ordnet sich Halachah an Halachah, wobei gewisse Mischnahjoth die Hauptstützen des Baues bilden. Das sind die Leitsätze, die die Mischnah festgelegt hat, und alte Mischnahjoth, in denen ganze Gebiete der Halachah enthalten sind. Wenn aber die Mischnah auch Halachah ist, so ist sie doch kein Gesetzbuch, aus dem allein man Rechtskenntnis gewinnen könnte. Jeder Mischnahsatz ist aus dem Lehrgebäude und der Diskussion (dem „Talmud", vergl. unten) geboren, und nur im Rahmen des Lehrgebäudes kann er zur Entscheidung dienen.

Die Mischnah ist Halachah und nicht Talmud. — Schon in tannaitischer Zeit war die Hauptbeschäftigung im Lehrhaus nicht mehr die Mischnah, sondern bereits der Talmud zur Mischnah, die halachische Diskussion, aus der die Mischnah hervorgegangen war. In der Mischnah wurden nur die Ergebnisse

des Talmuds wiederholt, ohne Darstellung der Erörterung, aus der die Halachah im Lehrhaus entstanden war. Am Schluß der Debatten und Erörterungen im Senat wurden die Ergebnisse in Form einer Mischnah wiederholt, als klare Halachah, ohne Erwähnung der verschiedentlichen Zweifel und Begründungen, die zur Entstehung beigetragen hatten. Die charakteristische Form der Mischnah von den Tagen der Alten bis auf die Tage der Letzten ist die Wiederholung der Ergebnisse des Talmuds. Dadurch unterscheidet sich also die tannaitische Lehrweise von der der Amoräer, daß letztere auch alle Debatten in vollem Umfang zusammenstellten. Der „Talmud", d. h. die Debatten und Diskussionen, blieb in tannaitischer Zeit Gebiet der freien Forschung, und der Darstellung des Lehrers blieb seine Weitergabe an die Zukunft vorbehalten.

D i e M i s c h n a h i s t H a l a c h a h u n d n i c h t M i d r a s c h. — Schon in der Urmischnah wurden die Halachoth ohne Begründung aus der Schrift vorgetragen, und auch später wurden sie ohne Anhängung an Schriftverse gelehrt. Auch diese Regel hat Ausnahmen, sowohl in den Resten der Mischnah der Ssof'rim, wie bei tannaitischen Kontroversen über neue Fälle, deren Entscheidung man durch Deutung der Schriftverse gewann. Des Aufsehens wegen, das diese Entscheidungen erregten, wurden sie mit ihrer Begründung vorgetragen, um ja nicht den Verdacht zu erwecken, als ob man die Quelle der Halachah verbergen wolle, oder um ein dunkles Wort zu kommentieren, aus dessen Erklärung die Halachah ganz zu folgern war. Doch die Midraschim der späteren Gelehrten, die nur eine Anlehnung und Stütze der Halachoth der Mischnah ergeben sollten, wurden überhaupt nicht in die Mischnah eingefügt. Der Midrasch der Späteren fällt unter den Begriff des Talmuds und dient eigentlich zur Veranschaulichung der Halachah, zur Kommentierung ihres Systems und zu ihrer Fundierung, er gehört nicht in die Mischnah, wenn anders ihr Charakter als vom Midrasch unabhängige Halachah gewahrt werden soll.

Aus der Mischnah allein Entscheidungen zu fällen, ist unmöglich, man muß ihren Talmud hinzuziehen, d. h. eindringende Untersuchung und Veranschaulichung ihrer Begründungen und Grundlagen. Wie bereits erwähnt, wurden Tradenten, die aus der bloßen

Mischnah entschieden, als „Weltzerstörer“ bezeichnet. Die Mischnah ist eine für die Entscheidung fertige Halachah erst, nachdem man sie anstoß- und zweifelsfrei erläutert hat.

Die Mischnah war zwar abgeschlossen, aber die Entscheidung im engeren Sinn (הוראה) war nicht abgeschlossen; deren Ende trat erst mit dem Abschluß der ganzen talmudischen Literatur ein. Was die Hora'ah anbetrifft, so ändert sich eigentlich im Lehrhaus durch den Abschluß der Mischnah nichts. Wie früher entschied man auch jetzt auf Grund der Beherrschung des ganzen Stoffs. Stets wog man die Mischnah gegenüber der Baraitha ab; in der Mischnah gab es überwundene Halachoth, die Privatmeinungen waren zu unterdrücken und ebenso die unverbindlichen Halachoth. Die Mischnah an sich ist S t o f f f ü r die Entscheidung, nicht selbst Entscheidung. Entscheidung ist erst die vollständig ausgearbeitete Mischnah. In diesem Sinn enthält die Mischnah nur Notizen für die entscheidenden Weisen. Die Mischnah bedarf der Ergänzung durch den Talmud.

In der Mischnah sind uns gewöhnlich die Halachoth abstrakt überliefert, nicht als Entscheidungen bestimmter Fälle, sondern vom Leben abstrahiert. Doch ist die Abstraktion nicht immer vollständig, wir merken oft, daß die Gelehrten von einem bestimmten Fall und einer tatsächlichen Begebenheit reden, und Akte des Gerichts werden zur Widerlegung oder Unterstützung der Mischnah angeführt. Oft enthält die Mischnah Regeln oder faßt in bestimmter Zahl alle Seiten der Halachah zusammen.

Die Mischnah umfaßt in ihren sechs Ordnungen das ganze Leben des Volkes, das Leben des Einzelnen wie das der Gesamtheit. Die Rechtswissenschaft ist ein großes Gebiet der Thora, und eine ganze Ordnung, N'sikin, ist ihr in der Mischnah gewidmet. Sie bildet die Grundlage einer genialen Jurisprudenz, doch ist zu berücksichtigen, daß die Gründe der Halachah nicht immer klarliegen, daß sie vielmehr zur freien Diskussion gestellt und nicht in die Mischnah aufgenommen waren und daß die Schüler, die sie nur aus der lebendigen Lehre erfahren konnten, noch reichlich Gelegenheit hatten, unter Anleitung ihres Lehrers aus dem Vollen zu schöpfen.

Für den Geist der Gelehrten gab es keine Scheidung der Gebiete. Stets lernte man ein Fach wie das andere, hatten doch alle Fächer in der Thora ihren Ursprung. Im Gebiet des Rechts treffen wir außer den Sätzen über Freisprechung und Verurteilung, über Geld- und Leibesstrafen auch religiöse und moralische Sätze. Zuweilen ist „auch, wer vor den Menschen frei ist, vor Gott schuldig",[29/30]). Rückerstattung genügt nicht zur Vergebung vor Gott, der Geschädigte muß um Verzeihung gebeten werden. Wer sein — rechtlich nicht verpflichtendes — Wort hält, handelt im Sinne der Weisen, und wer es nicht hält, den wird „der bestrafen, der das Geschlecht der Sintflut und des Turmbaus bestraft hat."[31]) Das Volk wurde so erzogen, sittliche Pflichten zwischen Mensch und Mensch zu erfüllen, und auch das Vermögensrecht trägt als Teil der Thora religiöses Gepräge.

Wie in keiner Wissenschaft, so gab es auch in der Halachah keine Unterschiede zwischen großen und kleinen Dingen. Wichtige Regeln der Thora wurden mit der gleichen Liebe behandelt, wie einzelne Rechtstreitigkeiten. Wissenschaft enthält eben keine minderwertigen Elemente. Wie der Baumeister jeden Stein prüft, bevor er ihn in den Bau fügt, so darf auch die Wissenschaft nicht die geringste Einzelheit vernachlässigen, da in jeder Einzelheit die Idee des ganzen zum Ausdruck kommen soll.

Durch die Halachah ist das Leben Israels so geordnet, wie es durch die Thora „eingezäunt" ist. Die Halachah umfaßt das ganze Leben, steigt in seine tiefsten Tiefen. Der Tannaiten Streben ist es, wahres unverfälschtes Recht zu sprechen und nach objektiver Wahrheit zu richten, denn sie diskutieren über die Lehre des lebendigen Gottes einerseits, über das Leben von Fleisch und Blut andererseits. Sie kennen die Verantwortung, die auf den Schultern des Richters ruht, und warnen: „Nicht darf ein Einzelner Richter sein", „Du darfst nicht sagen: Ihr habt meiner Ansicht zu folgen,"[32]) „und jeder Richter, der nur ein einziges Mal einen wahren Rechtsspruch getan, hilft, daß die göttliche Majestät über Israel ruht, und ist Mitarbeiter am Werke der Schöpfung."[33])

29/30) Baba Kama 91 a u. b
31) Baba Mezia 47 b
32) Aboth IV 8
33) Ssanhedrin 4 a

Der Bildungsprozeß der Mischnah im Kampf der Meinungen im Senat und Lehrhaus bringt es mit sich, daß das Schillern des Lebens zuweilen in ihr erkennbar ist: Die Hitze der Debatte, Antwort und Gegenantwort, Aufeinanderprallen und Versöhnung. Manchmal werden uns die Beanstandungen während des Lernens mitgeteilt („Rabbi Akiba sträubte sich gegen die Erschwerung").[34] Aber diese wenigen Stellen stören das einheitliche Bild der Mischnah nicht, sie beleben nur die Halachahsätze.

Ebenso wirken nur belebend die wenigen aggadischen Worte, die den Leser überraschen, wenn sie sich ihm zeigen, gerade weil sie aus dem allgemeinen Rahmen der Mischnah herausfallen. Denn Aggadah gehört an sich nicht in die Mischnah; jedoch gibt es Grenzgebiete, in welchen Aggadah und Halachah sich begegnen. Auch besteht die Neigung, Traktate mit Aggadahworten zu schließen; so findet sich bisweilen Aggadah in der Mischnah.

Auch ein ganzer Traktat von Hilchoth Derech Erez existiert, die „Sprüche der Väter". (Pirke Aboth). Der Zweck des Traktats Aboth ist die Ueberlieferung der in ihm enthaltenen erhabenen und tiefen „Aphorismen zum Derech Erez". Sein Zweck ist sein Inhalt, wie der Inhalt der Zweck der ganzen Mischnah ist, er ist nicht um der Namen der in ihm aufgeführten Gelehrten willen zusammengestellt. Als die Hilchoth Derech Erez zusehends aus dem Lehrhaus verdrängt wurden, fühlte man sich veranlaßt, aus den bedeutendsten Aussprüchen aller Autoritäten eine kleine Sammlung solcher Sprüche als Probe für das ganze Gebiet zu veranstalten: Sie ist der Rest eines großen Gebietes in der Lehre der Weisen, vielleicht der Rest einer ganzen Ordnung der Urmischnah. So erklärt es sich, daß einerseits von vielen der älteren Weisen Wahlsprüche fehlen, ja daß sie im Traktat Aboth gar nicht erwähnt werden und daß andererseits viele Hilchoth Derech Erez, (Sprüche der Ethik und Weisheit ohne Ableitung aus der Schrift,) die vielleicht hierher gehörten, über die ganze talmudische Literatur verstreut sind. Die meisten Aggadahworte in der ganzen Mischnah gehören zu den Hilchoth Derech Erez, sie alle stammen vielleicht aus der Ordnung des Derech Erez, der hinter der vierten Ordnung gestanden hatte.

34) N'darim I 1

Ein Fragment aus ihm sind auch die Sprüche der Väter, woraus sich ihre systematische Stellung am Ende der Ordnung N'sikin ergibt.

Der Traktat Aboth ist gleichsam ein Miniaturbild der Entwicklung der ganzen Mischnah. Alle Stufen der Entwicklung hinterließen in ihm ihre Spuren. Vermutlich wurde er zunächst in der Mischnah Beth Hillels zusammengestellt und enthielt Aussprüche der 10 ersten Generationen bis auf Hillel (I, 1—15,) und einnige Zahlensprüche über Derech Erez. (V, 1—27.) (Die Mischnah בעשרה מאמרות entspricht vielleicht den „10 Geschlechtern" des ersten Abschnitts.) Zum zweiten Mal wurde der Traktat in der Mischnah Rabbi Akibas redigiert. Hinter Hillels Worte wurden die des Rabbi Jochanan ben Sakkai und seiner Schüler eingefügt (II 5—6); und schließlich redigierte Rabbi den heutigen Traktat Aboth, brachte die N'ssi'im am Anfang in die rechte Reihenfolge (I 16—II 2) und setzte die Sprüche der Gelehrten aus der letzten Generation hinzu. Dabei unterließ er es nicht einmal, einen Spruch des Elischa ben Abuja (Acher) zu bringen.

Der Traktat Aboth ist uns ein leuchtender Spiegel für den Geist der Mischnah und der Tannaiten. Es stehen hier besonders Sprüche über das Betragen der Gelehrten im Gericht und im Unterricht, zum Ruhm von Thora und Derech Erez, Wohltun und Moral, die der Art der Gelehrten entsprechen. Aphorismen finden sich hier, die ganze Weltanschauungssysteme umfassen. Ueberhaupt sind die „Sprüche der Väter" unvergleichlich tief und schön, sie sollten ein ständiger Lehrgegenstand werden, in den man sich immer und immer wieder versenkt. Eine Kette aus Perlen und Edelsteinen sind sie, die ihr Feuer durch die Jahrhunderte hindurch bewahrt haben und des Beschauers harren, der ein Auge hat für ihren Glanz.

3. Die Weltanschauung der Tannaiten. Die Weltanschauung, die in der Michnah und der übrigen tannaitischen Literatur zum Ausdruck gekommen ist, ist die lautere Lehre des offenbarten Judentums. Obwohl es unter den Mischnahweisen gewisse Mystikerkreise gab und in diesen Kreisen Mischnajoth über Kosmogonie und Theosophie heimlich überliefert wurden, so gibt es

doch in unserer Mischnah keinerlei Mysterien.[35]) Die Mischnah bemüht sich, sich von mystischen Spekulationen fernzuhalten: „Wer sich mit Betrachtungen abgibt über das, was über und unter, vor und hinter der Welt ist, dem wäre besser, er wäre nie geboren."[36])

Der Geist der Mischnah ist der Geist des Judentums in seiner Reinheit. Anscheinend hütete sich die Mischnah mit aller Kraft vor der Berührung mit jedem im Volk vorhandenen Aberglauben. Kaum erwähnt werden in der Mischnah „böse Geister" und „das Auge des Bösen", und mit vielen Vorschriften sperrte man Israel von den „emoritischen Sitten" דרכי אמורי ab. — Dies sind wohl die abergläubischen Bräuche, die sich aus der Zeit der Urbevölkerung her erhalten hatten. —

Alle Gegenstände der Weltanschauung gehören zur Aggadah; die Aggadah nimmt ja in der Mischnah keinen großen Raum ein. Die wenigen verstreuten Sätze aber, die ihr angehören, enthalten ganze Gedankensysteme, so daß man aus ihnen die Grundlinien einer Weltanschauung aus Mischnahzeiten entnehmen kann. Aus den verstreuten Sprüchen in der Mischnah ersehen wir, daß die Tannaiten sich mit Weltanchauungsproblemen beschäftigten und daß sie die Probleme mit vollem Verständnis und Bewußtsein und unter Anwendung bestimmter technischer Ausdrücke formulierten. Als Beispiel sei der Spruch Rabbi Akibas gebracht (Aboth III, 15): „Alles ist vorausgesehen", ist dem allwissenden Gotte bekannt, trotzdem aber ist dem Menschen „Willens-Freiheit" gegeben. Hier ist das Problem von göttlicher Allwissenheit gegenüber menschlicher Willensfreiheit formuliert, das später sämtlichen jüdischen Philosophen zu schaffen machte. „In Güte wird die Welt gerichtet," Gott ist ein Gott der Liebe, und die Liebe baut seine Welt auf, trotzdem aber „fällt die Entscheidung auf Grund der Tat" des Menschen. Hier haben wir das Problem der Attribute der Strenge und der Liebe, das die Zeit besonders beschäftigte. Wir merken hier die volle Erkenntnis der ganzen Tiefe der Fragen, die in all ihrer problematischen Schärfe gestellt sind und auch eine Andeutung des Wegs zu ihrer Lösung. Eine bejahende Antwort haben

35) Vgl. aber z. B. B'reschith 3. Anf. 36) Chagigah 11 b

wir hier für die zwei einander ausschließenden Fragen: Einen Gesichtspunkt gibt es für die Welt des Menschen, als Grundlage seiner Taten und einen anderen für die Welt der Wahrheit. Der Widerspruch ist nicht gelöst, aber aufgegangen in der Tiefe der Begriffe. Einzelne der großen Denker unserer Zeit sind zu einer ähnlichen Lösung der Probleme gelangt.

Wir können natürlich trotzdem nicht wissen, ob es ein vollständig geordnetes System bei den Aggadisten, den Trägern dieser Fragen, gab, aber eine geistige Einheit liegt in all ihren Sprüchen, und einen Grundriß ihrer Weltanschauung können wir sehr wohl zeichnen.

Mit dem Wesen und den Eigenschaften der Göttlichkeit beschäftigte sich das nichtmystische Judentum nicht viel, „wer die Ehre seines Schöpfers nicht schont, dem wäre besser, er wäre nicht geboren.“[37]) „Den erhabensten Namen“ Gottes (שם המפורש) benutzte man nicht und sprach ihn nicht aus,[38]) abgesehen vom hohen Priester — zur Zeit des Tempels — am Jom Kippur und den Priestern beim täglichen Segen, und auch diese „ließen ihn im Gesang ihrer Mitpriester verklingen“.[39]) Sogar den Namen „Herr“ אדנ׳ benutzte man nicht, er galt für zu heilig, sondern statt dessen gebrauchte man Ausdrücke wie המקום׳ הקב״ה׳ רבון

So sehr sich auch die Mischnah mit den Vorschriften für das gewöhnliche Leben des jüdischen Volkes abgab, so umspannte ihre Betrachtung doch die ganze Welt, ihr Horizont war weit und ihre Ansichten durchgearbeitet und klar und bei aller Größe doch gemeinverständlich. „Lieb ist Gott der Mensch, denn in seinem Ebenbild hat er ihn erschaffen“.[40]) „Wenn der Mensch leidet, was spricht dann die göttliche Majestät? Mein Haupt schmerzt mich“.[41]) „Adam ist als Einzelner erschaffen, damit kein Mensch zum anderen sagen kann: mein Vater ist größer als der Deine.“[42]) „Wo Du nur eine menschliche Fußspur findest, da bin auch ich, spricht der Herr“.[43]) „Jeder Mensch ohne Ausnahme ist verpflichtet, anzuerkennen, daß auch um seinetwillen die Welt erschaffen ist.“[44])

[37]) Chagigah 11 b
[38]) Ssanhedrin XI 1
[39]) Kidduschin 71 a
[40]) Aboth III 14
[41]) Ssanhedrin 46 a
[42]) Ssanhedrin IV 5
[43]) D'barim Rabba II 16
[44]) Ssanhedrin IV 5

Stark ist die Liebe zum Volke. „Lieb sind Gott die Juden, denn Kinder hat er sie genannt.“[45]) „Ganz Israel hat Anteil an der künftigen Welt.“[46]) „Wer eine einzige jüdische Seele untergehen läßt, zerstört damit eine ganze Welt.“[47]) „So lange Israel nach oben schaut und seinem Vater im Himmel sein Herz unterwirft, so lange ist es stark.“[48]) Das ist das Wesentliche: innere Fügung in Gott, Annahme des Jochs des Himmelreiches, Gottesfurcht und Liebe zum Schöpfer.

„Das Himmelreich“ מלכות שמים bedeutet die Anerkennung des Königtums Gottes über die ganze Welt, über alle Taten des Menschen und jede seiner Minuten. „Ich willfahre Euch nicht darin, daß ich das Himmelreich auch nur eine Stunde lang von mir abschüttle“,[49]) sagte einer der größten Tannaiten. „Die Gottesfurcht sei über Euch, und seid nicht wie Diener, die dem Herrn dienen, um Lohn zu erhalten, sondern seid wie Diener, die dem Herrn dienen, nicht, um Lohn zu erhalten.“[50])

„Lieb sind Gott die Juden, denn ein herrliches Gerät ist ihnen gegeben.“[51]) „Der Heilige, gelobt sei er, wollte Israel reich beschenken, deshalb mehrte er ihnen Lehre und Gebote.“[52])

Viele Mischnahworte werden uns verständlich, wenn wir uns die besondere Stellung vergegenwärtigen, die das Thorastudium in dieser Lebensanschauung einnahm. Das Studium der Thora ist eine der Säulen des Judentums. „Das Studium“ ist, für sich allein betrachtet, „groß, denn es bringt zur Tat.“[53])

Die größte Tugend ist die Beschäftigung mit der Thora, und unablässiges, unermüdliches Lernen in ihr ist der jüdischen Weltanschauung wesentlich. „Auf drei Säulen steht die Welt: Auf der Thora, dem Gottesdienst und dem Wohltun.“[54]) Die Thora, und vor allem das „Lernen“ an sich ist einer der drei Pfeiler, auf denen die — jüdische — Welt ruht.

Die Weisen im Lehrhaus selbst weihten all ihre Tage und all ihr Denken der Thora; ein ganzes Volk aber sollte erfüllen, was

---

45) Aboth III 14
46) Ssanhedrin X (XI) 1
47) Ssanhedrin IV 5
48) Rosch ha-Schanah 29 a
49) B'rachoth II 5
50) Aboth I 3
51) Aboth III 14
52) Aboth VI 11
53) Baba Kama 17 a
54) Aboth I 2

das Studium der Weisen gewonnen hatte; ihre Sehnsucht war es. daß das ganze Volk der Thora sich hingebe, „daß all seine Söhne zu Schülern des Ewigen würden.“[55])

„Frei ist nur, wer sich mit dem Thorastudium abgibt,“[56]) „höher steht Thorawissen als Priesteramt und Königswürde.“[57])

Der eigentliche Gottesdienst besteht darin, „daß all Deine Werke um des Himmels willen geschehn.“[58]) Das Wichtigste ist die Richtung des Herzens: „Ob Du viel tust oder wenig, nur richte Dein Herz zum Himmel.“[59]) „Schon wer es unterläßt, zu sündigen, erhält den Lohn einer guten Tat“,[60]) und „der Lohn der guten Tat — ist eine gute Tat.“[61])

Sehr hoch bewertet die Anschauung der Weisen die Einkehr: „der Zweck der Weisheit — ist Einkehr und gute Werke.“[62]) „Schöner ist eine Stunde der Einkehr und der guten Taten in dieser Welt als die ganze künftige Welt.“[63]) „Von den Einwohnern von Niniveh wird nicht erzählt, daß Gott ihr Trauergewand und ihr Fasten bemerkte, sondern: Gott sah ihre Taten, daß sie umgekehrt waren von ihrem bösen Wege.“[64]) „Kehre um einen Tag vor Deinem Tode. — Und kennt der Mensch den Tag seines Todes? — also kehre er heute um, wer weiß, ob er nicht morgen schon tot ist.“[65]) „Heil Israel, das sich vor seinem Vater im Himmel entsühnt.“[66])

Besonders hoch stand das Wohltun: „Weit stehe Dein Haus offen, und die Armen seien Deine Hausgenossen.“[67]) „Wer die Wohltätigkeit mehrt, mehrt den Frieden“.[68]) Aber „größer ist das Wohltun als das Almosengeben, denn Wohltun kannst Du mit dem Leib wie mit dem Vermögen“.[69])

Unter den Tugenden stand weiter die Friedfertigkeit obenan: „Sei von den Schülern Aarons, liebe den Frieden und jage dem

55) Jesaias 54 13
56) Aboth VI 2
57) Aboth VI 5
58) Aboth II 12
59) B'rachoth 17 a
60) Makkoth III 15
61) Aboth IV 2
62) B'rachoth 17 a
63) Aboth IV 17
64) Tha'anith II 1
65) Aboth II 10
66) Joma VIII 8
67) Aboth I 5
68) Aboth II 7
69) Sukkah 49 b

Frieden nach, liebe Deine Mitmenschen und bringe sie zur Thora."[70] „Die Thoraweisen vermehren den Frieden in der Welt."[71] Auf dem Frieden beruht die Welt. Die Friedfertigkeit ist eins der Dinge, „deren Zinsen Du in dieser Welt genießt, während Dir das Kapital bleibt für die künftige Welt."[72] „Empfange jeden Menschen mit freundlicher Miene."[73] „Elihaju kommt nur — um der Welt den Frieden zu bringen."[74] Auch die letzte Ordnung der Mischnah schließt mit dem Worte: Schalom, Friede: „Gott fand kein heilbringenderes Geschenk für Israel als den Frieden."[75]

In der tannaitischen Zeit klärten sich die Gedanken über das Wesen der künftigen Welt: Die Unsterblichkeit der Seele, das Erscheinen des Messias, das Jüngste Gericht, die Auferstehung der Toten, das Himmelreich. All diese Gedanken waren in früherer Zeit eins gewesen. Es gab nur eine einheitliche Vorstellung von dem „Olam ha-Ba" und individueller und sozialer sittlicher Weltordnung. Zur Zeit der Mischnah sonderten sich die Gedanken. Im Volk gab es jetzt viele private Vorstellungen vom Messiasgedanken, deren Echo uns auch aus der Aggadah widerhallt, aber in der Mischnah hütete man sich, dergleichen zu erwähnen. Bloß die Grundgedanken wurden zu Dogmen, doch über Einzelheiten pflegte man sich nicht auszulassen.

Die Aussprüche, die wir — größtenteils aus der Mischnah — aus dem Munde der Tannaiten zitiert haben, bergen mehr Lebens- als Weltanschauung: „Die Thoraworte sind spärlich an eigener und zahlreich an fremder Stelle",[76] ist eine wichtige Regel für das Verständnis der Mischnah, die von all diesen Dingen nur Bruchstücke bewahrt hat.

Wenn in der Mischnah auch sehr viele Namen von Tradenten erwähnt sind, die nach der Zerstörung lebten, so ist ihre Grundfarbe doch die der jüdischen Freiheit, der Zeit, in der der Tempel noch stand. Vor wie nach der Zerstörung sind die Mischnahweisen freie Männer und ihre Schöpfung eine Schöpfung der Freiheit: keine fremden Einflüsse, kein geistiger Zwang; die jüdischen Weisen

---

70) Aboth I 12
71) B'rachoth 64 a
72) Peah I 1
73) Aboth I 15
74) Edujoth VIII 7
75) Ukzim III 12
76) jer. Rosch Haschanah III 5

lebten ihr Eigenleben. In der Mischnah wird nicht gegen das Christentum und die Sekten polemisiert, die nach der Zerstörung erstarkten; relativ gering an Zahl sind die gegen die Sadducäer gerichteten Erörterungen, und nur ganz wenige Andeutungen kann man als Hinweise auf die Essäer erklären.

Die Mischnah ist ganz, ohne Milieuwechsel, im Lande Israel entstanden, und der Duft der heimischen Fluren ist aus ihren Kolumnen nicht vergangen. Den Kennern des Landes erklärt sich viel aus der Natur des Landes.

Aus der mischnaitischen Literatur ist die Ordnung des Lebens und der Geist der Epoche ganz ersichtlich. Selbstverständlich, da ja die Halachah alle Einzelheiten des Lebens umspannt. Genies, die ein Auge für die Geheimnisse vergangener Jahrhunderte haben, können in der Literatur der Tannaiten deren Zeit lebendig schauen, mit ihren Sitten und Gebräuchen, mit ihren Nöten drinnen und draußen, und wer die Mischnah mit Verständnis liest, überblickt Wesen und Leben einer langen Periode.

Die Tannaiten selbst und die auf sie folgenden Amoräer hatten für die Entwicklung der Mischnah und den Wechsel in den Verordnungen geschichtliches Verständnis genug, um die Entstehung der Dinge sehr wohl zu begreifen; ausführlich behandelt sind diese Probleme deshalb nicht, weil sie jedem bekannt waren. Doch sann und forschte man z. B. über die Zeit der Abfassung einer Mischnah oder des Erlasses einer Verordnung. („Zur Zeit Rabbis ist diese Mischnah abgefaßt",[77]) ursprünglich lautete diese Mischnah: 3 Geräte dürfen am Sabbath nicht berührt werden, später hat man eins nach dem anderen erlaubt, bis es hieß: alle Geräte dürfen am Sabbath berührt werden."[78]) „Zur Zeit Nechemjas ben Chachlaja ist diese Mischnah abgefaßt."[79]) „Vor der Erlaubnis der Geräte ist der Satz vorgetragen worden."[80])



77) Baba Mezia 33 a
78) Sabbath 123 b
79) ebds.
80) ebds.

Erziehungsfragen.

Von Dr. Oskar Wolfsberg, Berlin.

IV. Das soziale Problem in Schule und Haus.

Die Reform des Erziehungswesens darf nicht bei der Schule halt machen. Auch die politische Gesundung im Sinne einer Beruhigung der Jugend ist nicht das letzte Reformbedürftige. Auch das Elternhaus muß gesunden.

Des Krankhaften ist auch hier gar Vieles. Ich habe nicht die Absicht alles bloßzulegen. Etwas besonders Krasses will ich beleuchten, einen verhängnisvollen Schritt, der in die Irre führt, die höchst traurige gesellschaftliche Struktur des jüdischen Volkes. Diese muß ich ein wenig ins Auge fassen, bevor ich darlege, inwiefern sie das Erziehungswerk ernstlich gefährdet.

Eigentlich sollte in keinem Volke so wenig ständische Gliederung sein wie bei uns: unsere Schrift kennt außer dem Priestertum und dem מלכות בית דוד keine Privilegien, ganz gewiß keine rein plutokratischer Natur. Reichtum war freilich weder verachtet noch verworfen, aber doch nur als Folge und Lohn der Wohltätigkeit, עשר בשביל שתתעשר, und als Verpflichtung zu guten Taten angesehen. Zu irgend welchen außerordentlichen Ehren berechtigte Reichtum nie. Tatsächlich gab es eine Zeit, wo die Wertschätzung von der sozialen Position ganz unabhängig war: die Zeit der Tanaïm und Amoraïm, wo Handwerker an dem großen Bau der Tradition nicht minder mitwirkten als begüterte Gefährte. Es ist interessant, daß in unserer geistigen Blütezeit auch diese ethische Auffassung von der Gleichheit der Menschen, unabhängig von ihrer Stellung, lebendig war.

Die falsche Wertschätzung des Geldes ist ein Danaergeschenk des Galuth. Freilich war auch noch im ganzen Mittelalter und in jüdischen Zentren bis in die neueste Zeit der Gelehrte der am meisten verehrte Typ. Aber langsam gewann doch der Reiche an Ansehen und Einfluß: in der Gemeinde und in der Gesellschaft eroberte er allmählich den ersten Sitz, und in der Gegenwart sind wir nun glücklich so weit, daß selbst die Gelehrten willig den Tanz um

die Reichen mitmachen; ja, das Tragischste von allem, man muß heute geradezu im Dienste der Wissenschaft sich zu dieser Servilität hergeben, weil die Reichen doch die Mäzene sind — und man ist doch seit des Augustus' Zeiten gewöhnt, den Mäzen neben den Horaz zu setzen; unterdessen hat die Menschheit, dem allgemeinen Fortschritt folgend, sogar gelernt, den Mäzen und Augustus noch höher als Horaz zu stellen. Man braucht nicht besonders bitter und hart zu sein, um zu erkennen, daß der Niedergang des geistigen Lebens — von anderen Faktoren sei hier abgesehen — nicht in letzter Linie von dieser Umkehrung der Verhältnisse bedingt ist. Wo nicht reiche Mittel stets zur Verfügung stehen, wo nicht die Schar der Durchschnittsgelehrten (von den Genies spreche ich nicht, die allen Hemmnissen zum Trotz ihren Weg finden; aber wir bedürfen auch des Bienenfleißes der begabten und strebsamen Naturen, deren Forschungsergebnisse nicht selten wertvoll sind) sich in dem zum Leben Notwendigsten gesichert fühlt, wo der Forscher Almosen empfängt, da gedeiht keine ersprießliche Arbeit. Dies ist ja keine von der Erfahrung unbeeinflußte Auffassung, sondern eine bestätigte Wahrnehmung. An aller Systematik der jüdisch-wissenschaftlichen Arbeit fehlt es; so wenden sich viele, die wohl die Befähigung zum selbständigen Forschen, aber nicht die Opferwilligkeit haben, ein ganzes Leben in Not und Enge zuzubringen, von der wissenschaftlichen Bahn ab. Man verstehe diesen Tadel nicht falsch. Ich will nicht die großen Verdienste in Abrede stellen, die so mancher mit Glückgütern Gesegnete sich erworben hat. Not und Träne hat mancher gelindert und sein Vermögen in den Dienst der ernsten Bemühungen um das Wohl unseres Volkes und das Blühen seiner Kultur gestellt; d e r hat durch seine Handlungsweise nachträglich ein Anrecht auf seinen Besitz erworben. Meine Kritik gilt auch weniger den Reichen oder dem Reichtum; mehr dem Volk, das sich dem Reichtum demütig beugt und freiwillig seine Herrschaft auf sich nimmt; den selbständigen Köpfen, die vergessen, daß sie es ihrem Beruf als Denker schulden, Würde zu wahren und nicht Diener von Dienern zu sein. Es genüge den Reichen, Diener der Wissenschaft zu sein insbesondere der, welche

Gott geweiht ist; das ist eine hohe Ehre; dem Geld ist kein größerer Ruhm beschieden.

Noch eins will ich hervorheben, bevor ich auf die Beziehungen des Reichtums zum Erziehungsproblem eingehe. Eine neue Zeit hat begonnen. Die staatlichen Verschiebungen sind nur ein Beginn der großen Revolution und ein winziger Anfang. Größeres wird folgen: die soziale Umwälzung. Nun ist es nicht nötig, mit dem Beginn neuer Epochen sofort die Meinung zu wechseln, nur um Schritt zu halten und nicht überholt zu werden von anderen. Ueberhaupt heißt historisches Verständnis nicht, sich bedingungslos der neuen herrschenden Idee ausliefern, sondern verstehen, was die neue Zeit mit dem für sie bezeichnenden Leitgedanken von uns, die in einer alten Kultur wurzeln, fordert. Und da will mir scheinen, ist die Forderung der Gegenwart so völlig ignoriert worden, daß es einen vor Entsetzen schüttelt. So ganz und gar ist das große neue Werden an der großen Mehrheit spurlos vorübergegangen. Jeder, der besitzt, sitzt ängstlich auf seinem Eigentum und hat höchstens den Gedanken, es zu mehren. Keiner, der nicht erklärter Gegner des Privatbesitzes ist, wird fordern, daß alle alles aufgeben; nur das sollte ein jeder geistig und sittlich wertvolle und rege Mensch der Zeit zu opfern bereit sein: für seinen Teil dazu beizutragen, Ungerechtigkeit abzubauen und ein neues Gleichgewicht herzustellen, das gesünder als das jetzige ist und mehr auf dem G l ü c k e a l l e r als der B e h a g l i c h k e i t e i n i g e r beruht. Für unsere Betrachtung insbesondere kommt es darauf an, daß man bereit ist, die Hegemonie des Reichtums aufzugeben und die Rangordnung nur nach dem Persönlichkeitswert vorzunehmen. Diese maßvolle Betrachtungsweise verlangt von dem Einzelnen keine völlige Selstentäußerung, sondern nur einen Verzicht auf ein haarsträubendes Unrecht. Ich aber glaube, daß eine die bisherige Situation völlig aufhebende, prophetisch verkündete Idee zwar revolutionierender wirkt, eine erfüllbare Forderung begrenzten Umfangs aber vollständiger zur Verwirklichung gelangen kann, ohne gewaltsam die Ruhe der Entwicklung zu stören. Denn auch ich teile den Standpunkt eines Romain Rolland und Barbusse, daß es

uns nicht ziemt, mit Feuer und Schwert einer Idee den Weg zum Sieg zu bahnen.

Was für Ergebnisse hat dieser Gedankengang für unsere Erörterungen über Erziehung? Er verlangt, wie wir das auch für die Hebraisierung und die Entpolitisierung gefordert haben, eine Umstellung des Willens, den Entschluß nun anders zu handeln als bisher. War es bei der Hebraisierung der Entschluß zu größerer Konsequenz und Hingabe an die Volkskultur, in der antipolitischen Betrachtung zu größerer Reinheit des jüdischen Gedankens, so ist es hier die Bereitwilligkeit zu größerer Gerechtigkeit und Befreiung von parasitenhaftem Leben. Ohne diesen Entschluß, am Anfang klar gefaßt, gewillt, ihm bis in seine Konsequenzen treu zu sein, wird kein Ergebnis daraus entspringen. Aber der Entschluß wiederum ist leer, eine schöne Geste ohne irgend welche segensreiche Folge für das jüdische Volk, wenn nicht ein klar erkanntes Pflichttum, eine Summe von einzelnen Taten sich daran schließt. Dies soll nunmehr für Haus und Schule entwickelt werden.

Warum bewohnen so viele Paläste und hausen die Aermsten in elenden Hütten? Ein erträgliches Opfer der Reichen, das sie ihrer Bequemlichkeit nicht entreißen würde, könnte das Unerträglichste im Leben der Darbenden tilgen. Aber was unseren Gegenstand hier mehr angeht: es würde den furchtbaren Gegensatz zwischen den Kindern des Ueberflusses und der Armut mindern. Gebt Acht, ihr Besitzenden, daß eure Kinder nicht im Gefühl der Sättigung, der Uebersättigung aufwachsen! Laßt sie nicht früh im Gelde den Maßstab des Wertes und der Macht erkennen lernen! Wenn ihr eure Kinder wahrhaft liebt, wenn ihr ihre moralische Gesundheit höher stellt als ihre Unberührtheit von Sorge und Unbequemlichkeit, wenn ein edler Sinn euch willkommener ist als ein lüsternes Herz und Begehrlichkeit, dann laßt sie nicht in weichen Polstern, in Schwelgerei und Hochmut groß werden. Laßt sie im Unklaren über das Gold und die Aktien, die ihnen einst gehören werden. Laßt sie erst als reife Menschen erfahren, daß auch Reichtum ihnen eignet. Und verringert die Not der hungernden Kinder! Aus Menschlichkeit. Aber auch, damit euren Kindern keine Hasser

erwachsen, Parias, die früher oder später zur Rache schreiten. Schaut auf Europas blutgetränkte Fluren, auf Rußland und auch auf unser Land, wo die Rache der Unterdrückten einhergeht. Haltet klug vom jüdischen Volk dieses Trauerspiel fern!

Das Grundübel ist die fixe Idee von dem „standesgemäßen" Leben und der „standesgemäßen Erziehung". Wie ich diese Worte hasse! Nur sie konnte im Verein mit der Assimilation, die aber von diesem gesellschaftlichen Ehrgeiz nicht ganz zu trennen ist, zu einer solchen Entfremdung der Teile unseres Volkes führen, die bei vielen den Zweifel an seiner Existenz wachruft und zuläßt. Aber auch rein menschlich ist jene Idee ein Unding; sie führt dahin, ein äußerliches, minderwertiges Merkmal, wie eine bestimmte Geldessumme oder einen Beruf zum Kriterium der Zusammengehörigkeit, und was viel schlimmer ist, die Verschiedenheit des Besitzes und der sozialen Stellung zu einer Scheidewand zwischen Menschen und Menschengruppen zu machen. Es ist nicht ohne Interesse wahrzunehmen, wie Eugen Fuchs, der Führer der „deutschen" Juden, die verhängnisvolle Meinung äußern konnte: der christliche Rechtsanwalt stehe ihm ceteris paribus näher als der jüdische Kaufmann und Handwerker und der deutsche Christ näher als der englische und französische Jude. Eine solche Ungeheuerlichkeit konnte nur auf dem Boden der „standesgemäßen" Gesinnung entstehen. Interessant aber ist, daß der Führer, der freilich Jüdischem näher stehen soll als seine Gefolgschaft, gerade auch dieser unjüdischen Auffassung einen in ihrer Art klassischen Ausdruck verlieh. Um nicht meinerseits als Fanatiker zu erscheinen, will ich zugeben, daß der gleiche Beruf wohl einen starken Kitt bildet; aber nimmer darf er zu einer solch scharfen Formulierung führen, die die enge Verkettung mit den Brüdern zerreißt. Gilt denn die Gemeinsamkeit der Leiden und Freuden, der Erwartungen und Ueberzeugungen so wenig?

Die Furcht, daß die Kinder in der jüdischen Schule, die ja allüberall auch ein Haus der Armen ist, in einem sozial anders gearteten Milieu sein werden, beherrscht viele „gute" Eltern. Weniger die Furcht vor ein wenig mangelnder Sauberkeit als die Richt-

schnur, die der römischen Heide in den Worten ausgesprochen: „Ich hasse das gemeine Volk und meide es,“ wenn auch mehr im ständischen als geistigen Sinn. Und so unterlassen es viele, ihre Kinder jüdischen Schulen anzuvertrauen. Oft wird der Hinweis auf das Proletariat, das dort aufzufinden sei, noch unterstützt durch die Behauptung, daß die Lehrkräfte der jüdischen Schulen nicht auf der Höhe seien. Nun sprechen zwar die Erfolge der jüdischen Schulen, deren Schüler später auf Gymnasien oft außerordentlich gut vorwärts kommen, einigermaßen gegen diese Behauptung. Aber ich will sie doch nicht ganz verwerfen; tatsächlich soll diese oder jene jüdische Realschule in den letzten Jahren etwas zurück gegangen sein. Aber indem ich diesen Vorwurf für etwas berechtigt halte, klage ich alle umsomehr an, die durch das Fernbleiben ihrer Kinder die jüdische Schule ideell und materiell geschädigt haben. Wenn heute viele das Fehlen der begüterten Kinder in den jüdischen Schulen mit deren Verschlechterung motivieren wollen, so wollen sie nicht den circulus vitiosus erkennen, den die Reichen geschaffen haben.

Wenn ich die Frage des Streites der religiösen Ueberzeugungen ausschalte und die Frage übergehe, inwieweit die verschiedenen Richtungen Schulen gründen werden, so gilt hinsichtlich der jüdischen Schule für Palästina und die Diaspora gleichermaßen die allgemeine Forderung, die alle sozial gerecht Denkenden lösen müssen: es darf keine Rücksichtnahme auf die soziale Abstufung der Familien geben. Die jüdische Schule ist aufgebaut auf dem Prinzip der völligen Gleichheit aller Juden. Nur die Intelligenz und die Moral der Kinder bewirken eine Differenzierung des Erziehungssystems. Das würde zu folgendem offiziellen Schulsystem führen: ein gemeinsamer Unterbau, also Vorschule, darauf aufgebaut ein mehrgliedriger Bau, der der verschiedenen Begabung der Kinder entspricht. Ich denke mir, daß nach drei Jahren gemeinsamer Schulzeit in vielen Fällen ein einigermaßen begründetes Urteil seitens der Lehrer geäußert werden kann. Als wertvolles Ergänzungsmittel für diese Beurteilung weise ich auf die Intelligenzprüfungen hin, die Binet, Simon und nach ihnen andere ausgebaut haben. Dabei wird sich das Wesen der individuellen Begabung

herausstellen und so der Entwicklung der Kinder ein guter Dienst geleistet werden. Aber auch für das Problem der völkischen Intelligenz wird sich nur auf diesem statistischen Weg ein genaues und untrügliches Untersuchungsmaterial ergeben. — Ueber den Charakter der Schulen selbst braucht hier noch nichts ausgesagt zu werden: ob gehobener Cheder oder nach dem Typus von Gymnasium, Realschule oder Jeschiwoh, das ist eine inhaltliche Frage, und ich bezweifle sehr, daß das reorganisierte jüdische Staatswesen sich sklavisch an die Formen des europäischen oder Galuthschulwesens anklammern wird. Es wird eigene Typen finden, die spezifisch jüdischen Forderungen, wie sie bisher in Jeschiwoh und Cheder realisiert sind, und allgemeinen Kulturaufgaben gerecht werden. Das ist nicht gegen bestehende oder neu zu gründende Jeschiwoth gesagt. Hier handelt es sich um eine Schulgattung, die auch praktischen Forderungen genügt. Doch darüber später.

Ein ernster Konflikt zwischen den Interessen der Gesamtheit und der Familien wird sich besonders im jüdischen Staat entwickeln. Denn der Staat muß unbedingt darauf sehen, daß ihm keine wirkliche Intelligenz verloren geht und zwar nicht so sehr aus engherzigen Staatsinteressen als vielmehr, weil er sich der jüdischen Aufgabe, also der Kultur und der Menschheit verpflichtet fühlt. Andererseits besteht die dringende Notwendigkeit, die vielen Ungeeigneten, die sich zu Berufen drängen, die andere Fähigkeiten erfordern, fernzuhalten. Das gilt insbesondere für die akademischen Berufe. Ich bin mir wohl bewußt, daß Zwang etwas außerordentlich Häßliches ist, und würde es für sehr begrüßenswert erachten, wenn hier Härten durch gütliche Einigung ersetzt werden könnten. Zunächst muß wohl diese Angelegenheit im Gesetz verankert sein. Für die praktische Ausführung aber handelt es sich um die Kooperation von Schule und Haus eventuell unter Teilnahme eines psychologisch geschulten Arztes. Aus solchen wissenschaftlich gestützten Vereinbarungen zwischen Lehrern und Eltern wird allmählich eine ersprießliche Lösung des Erziehungsproblems sowohl für die Gesamtheit wie für die Einzelnen sich ergeben. Und In-

teressenausgleich ist doch wohl im Leben der Gemeinschaft das eigentliche Problem.

Wenn man aber selbst der Schule nicht die weitgehenden Rechte zubilligen will, von denen wir eben andeutungsweise sprachen, so wird schon dadurch ein Zusammenstoß mit den Reichen zustande kommen, daß jedem Begabten der Aufstieg ermöglicht werden soll, und damit die höhere Schule zu einem sozial sehr bunten Institut wird. Gerade das fürchten ja die Plutokraten. Sie lieben Exklusivität. Sie sind gern nur unter ihresgleichen. Es ist unglaublich, wie Kapitalisten die soziale Frage und das Problem des Sozalismus betrachten. In einem Badeort hatte ich in Gesprächen mit Kapitalisten Gelegenheit zu erkennen, daß man in allen Bestrebungen der Arbeiterschaft und des Proletariats nur die Machtgelüste und die Begehrlichkeit der faulen Menge erblickt, die nach den Gütern der Reichen schielt. Wir halten die Zeit für zu kostbar, um uns mit solch kleinlicher Auffassung auseinanderzusetzen. Nur das wollen wir ihr gegenüber bekunden, ohne als Parteigänger des Sozialismus oder verwandter Bestrebungen erscheinen zu wollen: die Geldaristokratie mag sich, wenn sie nicht gutwillig soziale Gerechtigkeit zu üben gewillt ist, auf einen harten Kampf gefaßt machen, in dem auf seiten ihrer Gegner auch andere als Proletarier stehen werden.

Die Sünde des begüterten jüdischen Bürgertums ist also mannigfach: es sündigt zunächst gegen den Geist jüdischer Solidarität. Daß jüdische Eltern das Erziehungswerk des jüdischen Volkes so sabotieren konnten, das ist eine Gefährdung der Einheit im Judentum. Ja, es zerstört sogar die Harmonie innerhalb einer durch bestimmte Ideale fest geeinigten Gruppe, wenn auch in ihr eine soziale Staffelung vorgenommen wird. Und das geschieht tatsächlich. Es leidet darunter aber auch die jüdische Schule: materiell, weil ihr mit den Schülern auch die Mittel entzogen werden — denn allmählich hört auch das Gönnertum auf, besonders in späteren, den Schulen fremden Generationen; was mir besonders bedauerlich erscheint, ist die Unmöglichkeit des weiteren Ausbaus der jüdischen Schule bei uns. Warum haben wir noch keine Gymnasien in Hamburg und Frankfurt? Auch daran tragen die die

Schuld, welche glaubten, ihre Kindern mehr zu dienen, wenn sie auf fremden Schulen ihr Wissen erwarben. Ihre Kinder und das jüdische Volk haben sie geschädigt, jene dem sprudelnden Geistesleben ferngehalten, diesem die Mittel nicht genügend zur Verfügung gestellt, deren es bedarf, um die Erziehungsarbeit befriedigend zu leisten.

Aber ich will gerecht sein und nicht alle Schuld denen beimessen, die in Ueberschätzung ihres Besitzes sich abgesondert haben. Schule und Lehrer haben nicht immer Würde gewahrt. Zunächst hätte die Schule auch bei den ungünstigen Bedingungen, unter denen sie arbeitet, danach streben müssen, vorwärts zu kommen, und nicht stehen bleiben dürfen. Es ist doch einigermaßen traurig zu sehen, daß vor hundert oder fünfzig Jahren Schulgründungen möglich waren[1]) und seitdem nur Erhaltungsarbeit aber nichts Schöpferisches, kein Fortschritt erzielt worden ist. Auch hier nur Stillstand und allzugroße Zufriedenheit. Und immer schielte man mit einem Auge nach den Mächtigen in der Gemeinde; ihre Gunst war stest ein begehrtes Ziel. Ich tadle nicht, daß in den Vorständen und Kuratorien der Schulen neben den offiziellen Vertretern, dem Rabbiner und dem Gemeindevorstand, auch angesehene reiche Männer sitzen; nur das frage ich: warum war noch nie ein mäßig begüterter oder gar armer Mann in der Verwaltung, ein Armer, der wegen seines besonderen Interesses und seiner besonderen Eignung dazu berufen war, Schulfragen lösen zu helfen? Das Resultat im Schulwesen ist ein Abbild der herrschenden Zustände: Seit Jahrzehnten ist nie eine bedeutsame Aenderung im Schulwesen eingetreten. Und doch gibt es soviel Reformbedürftiges, speziell den hebräischen Unterricht und hier wieder in erster Reihe das Sprachenproblem betreffend, ganz zu schweigen von einer Revision des Gesamtgeistes der Schule, einer Abkehr von der assimilatorischen Tendenz und dem auf die Spitze getriebenen und deshalb unwahren Konfessionalismus. — Die Lehrer müßten viel unbeeinflußter sein von der sozialen Stellung der Eltern ihrer Schüler. Es gibt ja freilich sogar Gemeinden in Deutschland, wo

[1]) Die Schulgründungen in Leipzig, Cöln und Berlin sind erfreulich, machen aber meine Ausführungen nicht überflüssig.

die Rabbiner lediglich Beamte und als solche der Herrschsucht von Laientyrannen ausgeliefert sind; weshalb sie denn meistens den bequemeren Weg des Gehorsams und der Willfährigkeit gehen und nicht die Kraftprobe machen, die Autorität des Religionsgesetzes und die eigene mitsprechen zu lassen. Aber jüdische Schulen, wirklich dem jüdischen Geist dienende Schulen, gibt es doch nur in Gemeinden, wo diese Vergewaltigung des Jüdischen noch nicht Platz gegriffen hat. Und so kann doch nicht so sehr die Brutalität der Machthaber als die allzugroße Gefügigkeit der Lehrer es erklären, daß eine Opposition der Lehrenden zu den unmöglichen Dingen gehört, Und doch hat es der Lehrer eigentlich nur mit den Kindern, ihren geistig-sittlichen Fähigkeiten und Potenzen zu tun! Hinzu kommt noch die Warnung unsrer Alten: הזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה. Freilich dieser Satz, der nicht von Schöngeistern als Phrase geprägt war, ist längst zu homiletischer Billigkeit erstarrt und hat seitdem seinen bedeutsamen Lehrinhalt eingebüßt. Dabei hält es nicht schwer nachzuweisen, daß obigem Satze gemäß die allermeisten unserer Großen, seien sie nun Forscher, Führer, Dichter oder Politiker aus bescheidenen Hütten hervorgegangen sind. Gelehrte sprechen nicht in ihren Werken von den Fragen ihrer Jugend, von quälender Armut. Aber aus Dichters Brust lösen sich Seufzer los und werden zu ergreifenden Klängen. Wen kann Bialiks שירתי kalt und ungerührt lassen, diese Entwicklungsgeschichte seines Ganges aus Not, Kummer und Elend?

Wann wird endlich bei uns die Stunde des Erwachens schlagen, wo man ernstlich Geister und Charaktere sucht, wo sie zu finden sind? Wir sind doch sonst so reich an Sprüchen und fühlen uns Gott so nahe. Warum lernen wir nicht von ihm, der מאשפות ירים אביון. Aber wir haben längst verlernt, groß zu denken und über die Augenblicksaufgaben hinauszugehen, seitdem „Karriere" die einzige Zielrichtung im jüdischen Haus geworden ist.

Haus und Schule waren immer die Bildungsstätten des Kindes, und sie werden es bleiben. Das Verhältnis beider zueinander aber muß sich gründlich ändern, soll aus der vereinten Arbeit Segen ersprießen; ja, ich gehe noch weiter: soll nicht eins von beiden die Leistung des anderen aufheben. Antagonisten dürfen sie

nicht werden. Nun ersteht das allgemeine Problem: Wie können Schule und Haus sich aneinander anpassen, damit alle Schüler — denn so muß das Problem doch gestellt werden — Vorteil davon haben? Darauf lautet die Antwort zunächst in negativer Form: die Ausschaltung aller gesellschaftlichen Rücksichten, die die Schüler wieder in Gruppen sprengen oder die Harmonie zwischen der Schule und irgend einer Schicht — nämlich der, welche nicht berücksichtigt wird — stören würde. Damit ist das meiste getan, die Beseitigung des am stärksten hemmenden Faktors. Positiv wird die Frage gelöst dadurch, daß die wirklichen Eigenschaften und Werte, die der Seele des Kindes eignen, als einzige Maßstäbe anerkannt werden. Praktisch bedeutet das die Einreihung des Kindes in diejenige Schule, die seinem Intellekt angepaßt ist; ich denke übrigens auch an die Einrichtung von Schulen, die moralisch Minderwertige aufnehmen und sie zu heben versuchen. Ich halte es für eine sehr wichtige Aufgabe, dieser Seite des Erziehungswesens mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden, insbesondere für solche Hilfs- und Besserungsschulen Gelehrte zu gewinnen, die diese Anstalten über das dilettantische Tappen emporheben und das wissenschaftliche Material verwerten als Beitrag zur Volkspsychologie, -psychopathologie und -erziehung.

Im ganzen aber soll die Schule mehr als bisher bestrebt sein, Menschen zu bilden. Darüber ist viel gesagt worden[2]). Aber es muß auch hier betont werden, zumal wir von anderen Ueberlegungen herkommen. Die Schule kann durch die Gewinnung der kindlichen Herzen auch der Eltern Sinn für die jüdische Schule wieder wecken, wenn diese erkennen, daß Kinder dort veredelt werden, können sie sich gewiß nicht ganz dem Wert der Schule verschließen. Ich will vor allem hervorheben, daß es mehr als bisher der Schule Aufgabe ist, latente Anlagen der Schüler zu wecken, Möglichkeiten zu entwickeln, die nicht an der Oberfläche liegen, ganz besonders aber zur Entfaltung bringen, was in kein Fach als Lehrstoff zu pressen ist, aber alle durchziehen muß: die Gemein-

---

2) Ich verweise z. B. auf F. W. Försters Buch, das ich im „Sexualproblem" Jeschurun 1920, 1—2, erwähnt habe.

schaftsideale, die Erkenntnis des Verpflichtetseins. Das jüdische Kind muß es früh wissen und es als Besitz seiner Seele tragen, daß es Gott und dem Volk gehört.

Das Elternhaus hat andere Anpassung zu leisten: es muß — vom Abstreifen des Standesdünkels ist nun genug gesprochen — mehr geistigen Opferwillen zeigen. Es darf nicht in Gespräch und Handlung dem zuwiderhandeln, was das Kind als Pflicht verkünden hört. Es muß geistigen Aufgaben willfähriger sein, darf nicht Bücherschränke jahrelang verschlossen stehen lassen und nur glänzende Einbände staunenden Besuchern protzenhaft zeigen. Nie den Gönner spielen, sondern sich glücklich fühlen, Armen helfen und Gelehrten dienen zu können; mit den Kindern und ihrer Befähigung gleichsam eine zweite Entwicklung durchmachen; erkennen, wo Aufgaben von Haus und Schule sich schneiden und berühren. So ganz allgemein läßt sich ja nur das sagen, daß die Schule entsprechend dem lehrhafter Charakter mehr die Theorie des Lebens und der Lebenspflichten gibt und mehr das Große. Heroische, der Gesamtheit zugewandte betont, während das Haus die Einübung der kleinerscheinenden, aber grundlegenden Gebote der Ethik und jüdischen Lebensführung, die Praxis des jüdischen Lebens vermittelt. Aber ganz so einfach liegen die Dinge nicht, weil auch in der Schule genügend praktische Fragen auftauchen z. B. in dem Verhältnis zu den Mitschülern und auch das Haus nicht aller theoretischen Belehrung bar ist; darüber hinaus aber muß auf die für das jüdische Gebiet kennzeichnende Tatsache hingewiesen werden, daß die Theorie also vorwiegend das Studium der jüdischen Lehre ja selbst Gegenstand der Praxis ist.

Vieles läßt sich bessern, wenn wir uns nur frei zu machen wissen von den Eigenschaften, die wir von den Deutschen übernommen haben: der Starrheit der Schule, die viel zu sehr als „ruhende Vollendung“ oder ein „noli me tangere“ betrachtet wird, und dem „Bourgeois-Charakter“ der Menschen. Dann sind die künstlich errichteten Schranken gefallen, die eine so unnatürliche Trennung und Ferne bewirkt haben, und es finden sich wieder Leh-

rer und Vater, die bisher beide mehr an Würde und andere minderwertige Güter gedacht haben, und erkennen die große Pflicht der Arbeitsgemeinschaft für das Kind, in dessen Dienst doch beide stehen aus Neigung und Beruf.

Nachwort.

Ich schließe hiermit die „Erziehungsfragen" ab. Nur einige Probleme habe ich aus dem großen Komplex der Erziehungsprobleme herausgegriffen und konnte auch diese nicht erschöpfend behandeln. Das trat insbesondere im „Sexualproblem"[3]) zutage, wo teils dem Pädagogen die Macht fehlt, das Kind ganz nach seinem Willen zu formen, teils das Problem den engen Rahmen des Erzieherischen sprengt und hinübergreift in das Gebiet der allgemeinen sozialen Probleme; wir haben es deutlich dargetan, daß an mehr als einer Stelle gerade die Erziehung zur jüdischen Sexualethik geknüpft ist an die Erfüllung gewisser Voraussetzungen: den Ausgleich der großen Unterschiede im Leben zwischen Armut und Reichtum, und haben insbesondere hervorgehoben, daß diese Besserung der Zustände an vielen Stellen unser Problem berührt: so bei der Prostitution, bei der häuslichen Verwahrlosung im Proletariat usw.

Das ist aber auch nicht der Zweck meiner Arbeit. Eine Enzyklopädie der Erziehung zu schreiben, ist weder in meiner Absicht noch in meinem Können. Denn ich schreibe ja nicht als Fachmann, und was ich zu den brennenden Fragen unserer Jugenderziehung hinzusteuere, verdankt mindestens so viel meinen Beobachtungen und Ueberlegungen, wie literarischen Studien. Und den Anstoß zu meinen Betrachtungen gab nicht so sehr die Unzufriedenheit mit irgend einer besonderen Seite des Erziehungswesens

3) S. Jeschurun VII, 1—2.

als vielmehr die Erkenntnis der allgemeinen Abirrung vom jüdischen Pfad. Nicht zuletzt weckte der Klang der neuen jüdischen Zeit, die zur Heimkehr in das Mutterland, nach Zion, ruft, in mir den Sinn für das Gebot der Neugestaltung. Es ist nicht überflüssig nochmals zu betonen, daß durch die Steigerung des jüdischen Wissensstoffes allein, also durch Vermehrung der jüdischen Stunden, während sonst alles beim Alten bleibt, nur wenig erreicht wird. Der Tadel trifft den quantitativen Mangel wohl, mehr aber noch das mangelnde jüdische Gepräge unserer Erziehung, das Fehlen eines einheitlichen rein jüdischen Charakters, der es nicht verschmäht, fremde Kulturwerte einzubeziehen, sie aber unter die Herrschaft jüdischen Denkens stellt. Das, was man jüdischen Geist oder רוח של יהדות nennt, fehlt bei uns, weil wir teils auf die Kraft, die aus der jüdischen Vergangenheit quillt (aus Literatur und Geschichte), teils auf die Möglichkeiten der Zukunft freiwillig verzichtet haben. Statt dessen haben wir Brandenburg als unsere Heimat und die Hohenzollern als unser Königshaus unsern Kindern hingestellt — wieviel näher wären wir am Ziel, wäre stets ארץ ישראל die Heimat und das davidische Königshaus die Dynastie uns geblieben. Solche Sünden wirken viel tiefer, als man meint; sie entfremden die Seele und führen auf diesem Umweg zur Verarmung des Geistes.

Da unsere Ausführungen vorwiegend den allgemeinen Fragen des חנוך gelten und spezielle nur gelegentlich berührten, ist es am Platz, noch einen Augenblick bei dem Schlagwort des Individualismus zu verweilen, der ja dem Ideal der Erziehung zur Gemeinschaft nicht selten gegenübergestellt wird. Mit der Kennzeichnung als Schlagwort ist bereits der Wert solches Ausdrucks auf das richtige Maß zurückgeführt. Wohlgemuth hat einmal in einem der Beiträge zum Thema „Nationaljudentum, Zionismus und gesetzestreues Judentum“ bei der Analyse des Begriffes Judentum hervorgehoben, daß Individualismus, Nationalismus und Universalismus in unlösbarem Verein im Judentum vorhanden sind. So gilt auch für das Erziehungsproblem, daß jüdische Erziehungsweisheit weder lediglich zu einer bedeutenden Individualität, die sich von der Welt absondert, entwickeln, noch unter Vernachlässigung des

Persönlichen und Unterdrückung des Individuellen lediglich Söhne des Volkes heranbilden will. Sie will gesunde Menschen, die als Einzelwesen wie als Glieder der Gemeinschaft wertvoll sind, entwicklen. Das חנוך לנער ע״פ דרכו bedeutet nicht, jeden zu einem von jeder Verpflichtung gegen die Gesamtheit losgelösten Individualismus aufzuziehen und einen uneingeschränkten Einzigkeitsstandpunkt zuzulassen; nur darin besteht die Konzession an den Individualismus, daß die Erweckung der Seele zur Liebe und Treue gegen das jüdische Volk und seinen geistigen Besitz nach der besonderen Veranlagung des Kindes zu geschehen hat. Das Ziel der Erziehung aber ist in großen Zügen vorgezeichnet und allgemeingültig: jüdische Gläubigkeit, jüdisches Wissen und Denken, wie sie unsere ewige Aufgabe und die Geschichte uns aufgeprägt haben. Nur dazu ist der Pädagoge verpflichtet, die Wesensart des Kindes zu ergründen und auf dem geeigneten Weg dem Gesamtheitsideal zuzuführen. Für den weitschauenden Beobachter ist dann das Streben nach persönlicher Eigenart und Teilnahme am Leben einer Gruppe kein absoluter Gegensatz. Ja, letzthin besteht zwischen beiden das Verhältnis der Reziprozität: wahres Verständnis wird vom Volksleben und religiöser Lebensführung, im Einklang mit der Gesamtheit, den Weg zum Individuellen erkennen und individuelle Veredlung und Vervollkommnung sind die Voraussetzung für erfolgreiche Teilnahme aus schöpferischen Gestalten eines Verbandes, insbesondere für die Führerrolle. So ist auch hier in der Differenzierung eine Integrierung einbeschlossen, so wie es uns Spencer gelehrt hat.

Die Gotteslehre in der jüdischen Apologetik.

Von Dr. Marmorstein, London.

1. Das Dasein Gottes. (Schluß.)

In den rabbinischen Dialogen hören wir die Frage vom Kaiser, der R. Gamaliel befragt: Warum zeigt sich denn dein Gott nicht ein- oder zweimal im Jahre? (s. oben). R. G. fertigt den Mann ganz kurz ab: Es ist unmöglich. R. Joshua ben Cha-

nanja, der mit einem ähnlichen Fragesteller sich abgeben mußte, war gezwungen, etwas näher auf diese Frage einzugehen. Der Kaiser äußert den Wunsch: Ich möchte doch deinen Gott sehen! RJbCh.: Das ist unmöglich! K.: Ich muß ihn sehen! RJbCh. stellte ihn an einem sehr heißen Tammustage vor die Sonne, und sagte: Schau doch in die Sonne! K.: Ich vermag es nicht! RJbCh.: Nun, die Sonne ist doch nur eine der unzähligen Dienerinnen Gottes, und du vermagst nicht sie zu sehen, um wieviel weniger kannst du hoffen, den Herrn selbst zu sehen? (6.Chulin 59B—60A. Midr. Abch., s. oben). Da haben wir wieder eine außerordentliche Parallele zwischen dem Agadisten und dem Apologeten. Theophilus sagt nämlich: Denn wenn der Mensch nicht einmal in die Sonne, einen so kleinen Himmelskörper, schauen kann, wegen der außerordentlichen Hitze und Kraft derselben, um wie viel weniger kann das Auge eines sterblichen Menschen die Herrlichkeit Gottes, die unaussprechlich ist, ertragen. (I. 5.) Die auffallende Uebereinstimmung zwischen dem rabbinischen Dialog und der Apologie kann entweder auf direkten Einfluß oder auf eine gemeinsame Quelle beider zurückgeführt werden. Hier, wie in dem früher erwähnten Falle, beim teleologischen Gottesbeweis nämlich, darf man wohl an die hellenistische Literatur denken. Der Gedanke ist auch bei Philo zu finden (vergl. De Abrah. p. 361, De sonm. I 577, Dähne, Gesch. Darstellung II p. 16, Freudenthal, Alex. Polyhistor p. 71, Z.W.Th.I p 134). Viel näher stehen natürlich dem Teophil die Sybillinischen Orakel (1. 9—14, vergl. Wicks, The Doctrine of God. p. 54), wo es heißt: Ein Mensch kann ihn nicht schauen, denn er kann nicht einmal in die Sonne blicken (vergl. noch Apok. des Abraham c. 16). Der Beweis erscheint auch in folgender Legende. Joseph bespricht dieses Problem mit seinem Herrn. Joseph sprach ein Gebet vor seiner Mahlzeit. Sein Herr beobachtete dies, und fragte: Was machst du denn? Joseph: Ich sage Dank meinem Gott für die Speise die Er allen seinen Geschöpfen gnädig spendet. Der Herr: Zeige mir doch deinen Gott! Joseph: Wahrlich, die Sonne, die doch nur eins der unzähligen Geschöpfe Gottes ist, kannst du nicht schauen, um wieviel weniger Gott, den Herrn selbst! (Jelamdenus IV. ed. Grünhut p. 13B, Num. r. p. 152a). Der-

selben Worte bediente sich R. Jehuda ben Ilai, um die Meinung zurückzuweisen, als bedürfe Gott des Lichts (Tanh. B II, p. 98, Numr.), und R. Simon ben Parsi um die Allmacht Gottes zu beweisen (Com. v. 1,23) wie noch später gezeigt werden soll. (Die Sonne ist das Herz der Welt in der mittelalterl. jüd. Literatur, vergl. HB. XIII, 34. Nach David Almukamnez ist das Herz das Symbol der göttlichen Wahrheit, s. Barzilai Commentar zum ס׳ יצירה p. 66.)

4. Wie wir in den ersten zwei Beweisen für das Dasein Gottes Beziehungen zwischen den Agadisten und den Apologeten der Kirche erwiesen haben, können wir dieses Verhältnis auch beim dritten Beweis erkennen. Die Kirchenväter kannten nämlich vier Beweise für das Dasein Gottes (s. Endert, der Gottesbeweis bei den Kirchenvätern p. 26). Der teleologische und der kosmologische Beweis, wurden bereits im rabbinischen Schrifttum nachgewiesen. Der psychologische Beweis wird von Theophilus etwa wie folgt dargestellt: „Denn gleichwie die Seele im Menschen nicht gesehen, da sie für den Menschen unsichtbar ist, aber doch aus der Bewegung des Lebens wahrgenommen wird, so verhält es sich auch mit der Unmöglichkeit, Gott mit menschlichen Augen zu schauen; er wird aber an seiner Vorsehung und seinen Werken erkannt.“ (I. 5.) Wie die Seele, obwohl unsichtbar, bewegt und belebt den Menschen, so beherrscht Gott, einer Weltseele gleich, das ganze Weltall, obwohl man ihn nicht schauen kann. Die Idee kommt wieder in einem Dialoge des R. Gamaliel II zum Ausdruck. Wo ist dein Gott? fragte ein Mann den Patriarchen. R. G.: Ich weiß es wirklich nicht. M.: So ist es also mit deiner Weisheit bestellt? Du betest täglich zu deinem Gott, und du weißt gar nicht wo Er ist? R. G.: Du fragst mich über etwas, das in einer Entfernung von 3500 Jahren von mir ist, ich will dich aber über etwas befragen, das beständig, Tag und Nacht, bei dir weilt, und du wirst mir den Ort derselben Sache nicht angeben können! M.: Was meinst du eigentlich? R. G.: Ich spreche von deiner Seele. Wo ist deine Seele? M.: Ich weiß es nicht! R. G.: Du kennst nicht den Ort deiner eigenen Seele, und verlangst zu wissen, wo Gott ist, der im siebenten Himmel wohnt? M.: Wäre es nicht besser, die Werke

unserer Hände anzubeten, die wir stets sehen können, als einen unsichtbaren Gott? R. G.: Du kannst die Werke deiner Hände wohl, sie können aber dich nicht sehen. Wir können Gott nicht schauen, aber er kann uns überall sehen! (Ex. 33,20, Ez. 1,28, M. Psalmen, ed Buber p. 433). Der Vergleich zwischen Gott und Seele ist in der rabbinischen Literatur sehr häufig anzutreffen. Gott schaut alles, ist selbst aber unsichtbar, so die Seele. Gott erhält die ganze Welt, so die Seele den ganzen Körper. Gott ist rein, so ist die Seele. Gott lebt im Verborgenen, so die Seele (b. Ber. 10a. R. Simon ben Parsi, oder Simi bar Ukba and R. Joshua ben Levi, vergl. Jalk. Machiri Ps. 129. Lev. r. 4,3 fügt hinzu: Gott trägt die ganze Welt, ist unsterblich, ist Einig-Einzig, ohne Bedürfnisse, stets tätig so auch die Seele. Pirke R. E. c. 34. MPs, ed Buber p. 433, Tanch. f. 30B, Deut. r. 2,26, MPs. ed Prag 51d, Gen. r. 14,11, Eccl. r. 12,7. Tertullianus de anima § 17. Endert, l.c. p. 28. Grünwald, Gesch. des Gottesbeweises p. 9). In diesem Falle, ebenso wie in den vorhergehenden Beweisen münden alle Wege in den Worten Philos, der diese Idee entwickelt, und verbreitet hat (vergl. J. Freudenthal. Alexander Polyhistor p. 72 und Ps. Flavius Josephus p. 47). Wir werden an einer anderen Stelle der Frage näher treten, ob und inwiefern ein Einfluß Philos oder der hellenistischen Kultur im allgemeinen auf die Lehrer des Judentums historisch bewiesen werden kann.

5. Der vierte Beweis bei Theophilus lautet: „Man glaubt doch an das Dasein eines irdischen Königs, der, obwohl nicht von allen gesehen, doch durch seine Gesetze und Verordnungen, durch seine Behörden, seine Heeresmacht und seine Bildnisse erkannt wird: daß aber Gott aus seinen Werken und Wirken erkannt werde, willst du nicht gelten lassen? (I. 5.) Die Tannaiten bedienen sich dieses Beweises in einer andern Form. Die Israeliten sind um Moses versammelt, und sagen: Nenne uns die Attribute Gottes (d. h. zeige uns Gott! wir wollen Gott sehen!). Moses antwortet ihnen: Ein Mann wollte einst den König sehen, da sagten ihm die Leute: Geh nach der Hauptstadt, und dort wirst du ihn sehen. Er ging, und erreichte die Tore der Metropole. Er sah dieselben mit kostbaren

Teppichen und Vorhängen bedeckt, Perlen und Kostbarkeiten auf denselben. Der Mann fiel ehrfurchtsvoll auf sein Antlitz, während die Umherstehenden sagten: Sieh', deine Augen können diese Kostbarkeiten nicht ertragen, wie könntest du es wagen das Gesicht des Herrschers zu betrachten? (Sifre Deut. § 355). Wir Menschen, dachte der Agadist, können so vieles was wir mit den Sinnen wahrnehmen, nicht betrachten und richtig begreifen, wie wollten wir erst unsern Glauben an das Dasein Gottes von seiner Sichtbarkeit abhängig machen? Dieser Beweis ist allerdings dem kosmologischen sehr ähnlich. Es gibt aber auch verschiedene Stellen in der Agada, besonders in den zahlreichen Königsgleichnissen, in welchen der Gedanke zum Vorschein kommt, den Theophilus in die oben erwähnten Worte kleidet. Wie die Gesetze und Verordnungen, Heeresmacht und Bildnisse des Königs auf dessen Dasein, obwohl unsichtbar, schließen läßt, so lenkt Gesetz und Geschichte, Leben und Natur auf einen allmächtigen Himmelslenker hin.

In der außerordentlich tragischen Geschichte Israels wurde an die Armen und Verfolgten oft die Frage gerichtet: Wo ist dein Gott, Israel? Die Frage wurde in zwei verschiedenen Formen gestellt. In der älteren Agada hat diese Frage eine religiöse Färbung. Das Dasein und die Allmacht Gottes wurde von den Fragestellern bezweifelt. Die Anbeter des Erfolges konnten es nicht begreifen, daß ein allmächtiger Gott seine Anbeter den Feinden preisgeben soll. In der spätern Agada kommt mehr und mehr die politische Seite zum Vorschein, obwohl sie sich in den Mantel der Religiösität hüllt. Die Niederlage der Juden ist bei den Heiden, wie bei den ihnen folgenden Christen nur ein Beweis, daß Israel von Gott verstoßen sei, ein Problem das uns in einem der nächsten Kapitel besonders beschäftigen wird. Nach dieser Voraussetzung dürften wir den Satz des R. Joshua ben Levi verstehen, der dahin lautet: Wenn dich jemand fragt: Wo ist dein Gott? — so antworte ihm: In der großen Stadt Rom! Warum? Weil es geschrieben steht: Mein Gott ruft von Seir (l. אלי Jes. 21,11; j. Taanith 64a). Der oder die Fragesteller sind hier Heiden, und der Schriftgelehrte hatte entweder bereits seine Geduld verloren oder hielt es für nicht der Mühe wert, sich mit solchen dummen Fragen abzu-

geben. Er dachte, und mit Recht, daß die Fragesteller oder Kritiker gar nicht im Stande sind, im Ernste auf diese Frage einzugehen. Er fertigt sie daher mit einer mehr humoristischen Antwort ab. Humor und Witz spielen ja bekanntlch in diesen Gesprächen eine große Rolle. Der gefeierte Lehrer aus Lydda mag wohl auch einer von Gibbons Barbaren gewesen sein, der es ahnte, daß das Ende Roms mit Riesenschritten herannaht. Vielleicht wurde es dem auch sonst scharfsichtigen Agadist klar, daß trotz der Siege und des Luxus, ungeachtet der großartigen Schaustellungen und Unterhaltungen die strafende Hand des Weltenrichters über Rom ausgespannt sei. Vielleicht sah er ein Rom seiner Tage, ein Rom, mit gebrochener Lebenskraft, erschütterten Nerven, mit einer arbeitsscheuen und lebensüberdrüssigen Bevölkerung, mit einer corrupten und disziplinlosen Armee und Beamtenschaft, die die ganze Welt aussaugte und unterjochte, die Dämmerung einer neuen Zeit und Weltordnung (vergl. Gibbons, Decline and Fall. I p. 314).

Die Lehre vom unsichtbaren und allgegenwärtigen Gott bedurfte auch der Verteidigung gnostischen Angriffen gegenüber. Aus der Ketzergeschichte des Irenäus (Adv. haer. I 19.) erfahren wir, daß die Gnostisker an einen unsichtbaren höchsten Gott glaubten. Ihrer Meinung nach kannten die Juden diesen Gott nicht. Als Beweis führen sie Erod. 33,20 an: Keiner kann Gott sehen und leben. Zu dieser Stelle wird im Talmud (b. Ber. 7a) eine Auslegung gebracht, die in ihrer legendarischen Gestalt die apologetische Tendenz sofort verrät. Du kannst mein Antlitz nicht sehen, d. h. Gott sagte zu Moses, als ich wollte (mich zeigen), wolltest du nicht, jetzt da du mein Antlitz sehen willst, will ich nicht (s. meine Rel. Stud. I, p. 58). Der Autor dieses Satzes ist R. J o s u a b e n K o r c h a, der in seiner Zeit als einer der eifrigsten Verteidiger der Gotteslehre und seiner Nation gewirkt hat. Was veranlaßte diesen Lehrer einen solchen Dialog zu dichten? Er beabsichtigte mit seinen Worten etwas, was tiefer liegt, als die oberflächliche Betrachtung vermuten läßt. Er wollte gewiß sagen: Moses kannte den höchsten Gott, er hatte Gelegenheit ihn zu sehen, und es gibt gar keinen zweiten Gott, von dem die Gnostiker so viel faseln und träumen.

6. Es kann nicht geleugnet werden, ja man muß es sogar dankbar anerkennen, daß die heftige Polemik der Außenwelt auf die Läuterung und Befestigung der religiösen, oder wie man gewöhnlich sagt, der theologischen Vorstellungen von segenspendendem Einflusse gewesen ist. Es ist bekannt, daß die Theologie der Kirche ein Kind der antichristlichen Polemik und der Apologetik des Christentums ist. Auch aus unreinen Quellen kommt lebenspendendes, reines Wasser. Zwei religiöse Vorstellungen in der Agada scheinen diesen Diskussionen ihre Entstehung zu verdanken. Erstens die Lehre, daß Gott den Menschenkindern in der zukünftigen Welt sichtbar werden wird, und zweitens, daß die menschliche Seele vor dem Scheiden aus dieser Welt Gott sieht.

Die erste Lehre wird oft wiederholt im Buche der Jubiläen und in der Testamentsliteratur (vergl. Wicks. The Doctrine of God.). Im Tanchuma wird im Namen des R. Chaninah folgende Stelle angeführt: In Zukunft wird Gott selbst seine Herrlichkeit den Geschöpfen zeigen. Er wird den Thron vom Himmel herabsenden, und ihn auf jenen Platz stellen, wo die Sonne im Monat Tebet gewöhnlich steht. R. Chaninah, der Alte, bemerkte hierzu: Wer kann Gottes Herrlichkeit schauen? steht denn nicht geschrieben: Keiner kann mich sehen und leben? (Ex. 33,20), und du wagst es zu behaupten, daß man Gottes Antlitz schauen kann? R. Chaninah antwortete: Es steht in den Psalmen geschrieben: Gott ist Sonne und Schild (84,12). Wie Sonne und Schild im Kriege schützen, so wird Gott seine Kinder an jenem Tage beschirmen (Tanch. f. 267 B, ed Bub. V. 31). Die Rechtfertigung des jüngeren Chaninah will wohl sagen, daß Gott den Menschenkindern an jenem Tage die Kraft verleihen würde sein Antlitz zu schauen. Die Anschauung entspricht daher vollkommen jener Vorstellung, die vom Verfasser der einzelnen Testamente vorgetragen wird. In beiden Fällen müssen ganz besondere Umstände dazu geführt haben, diese Vorstellung zu bestreiten und zu begründen. Es dürfte nicht zu gewagt erscheinen, wenn wir den Beweggrund für diese Lehre in den Fragen der Heiden oder Gnostiker, oder beider zusammen: zeige mir deinen Gott! erkennen. Ein anonymer Agadist spricht sich noch deutlicher als R. Chaninah über diesen Gegenstand aus.

Zu Ps. 17,15: „Ich jedoch werde dein Antlitz in Gerechtigkeit schauen“, wird die Frage erörtert: Ist es möglich, Gott zu sehen? Heißt es nicht: Keiner kann Gott sehen? Die Antwort lautet: Der letzte Vers bezieht sich auf diese Welt, aber in der kommenden Welt, nach der Auferstehung, werden wir Gottes Antlitz schauen! (Vergl. Jes. 25. 9. 52,8; Midr.-Ps. ed. Buber p. 134, ed. Prag p. 15a)!

Aehnlich verhält es sich mit der zweiten Vorstellung! R. Akibah lehrte, daß selbst die Träger des Thrones der Herrlichkeit Gott nicht sehen. Sein Schüler R. Simon ben Jochai will diesen Satz auch auf die Engel angewendet wissen. R. Dosa ben Hyrkanos will diese Unmöglichkeit, Gott zu schauen, auf Grund der erwähnten Schriftstelle nur auf die Lebenden angewendet wissen, jede Seele wird Gott schauen — nach dem Tode Sifra 3B, Numeri r.c. 14, Lekach Tob. Exod. p. 205, M. Ag. p. 185). Es gibt einen Moment, einen heiligen und ehrfurchtgebietenden, im Leben eines jeden Menschen, wenn er Gott schauen kann, nämlich auf dem Scheidewege stehend zwischen Vergänglichkeit und Ewigkeit, zwischen dem irdischen und himmlischen Heim, zwischen Diesseits und Jenseits. Die Pirke des R. Elieser (c. 34, vrgl. Jalkut Ex. 296) drückt diese Lehre etwa wie folgt aus: Keine Seele scheidet vom Körper ohne die Schechina gesehen zu haben. Die Lehre ist, wie wir gesehen haben, tannaitischen Ursprungs. Letzteres wird noch in einer anonymen Agada belegt: Mit Bezug auf Deut. 23,12 wurde die Frage erörtert: Warum ist es gesagt: Er kannte Gott von Antlitz zu Antlitz? Vorher heißt es: Laß' mich deine Herrlichkeit sehen! Gott antwortet: In dieser Welt kannst du es nicht sehen, du wirst es sehen in der kommenden Welt. Wann sah er es? Vor seinem Tode! Das lehrt dich, daß die Sterbenden Gott sehen! (Sifre Deut. 35), vgl. auch die Ausdrücke נהנין מזיו השכינה, b Ber. 17 a מקבלות פני שכינה, b. Sanh. 103 a und מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה, b B B. 98 a ferner, J. Freudenthal, die Flav. Josephus beigelegte Schrift p 69 u, 2).

Wir sehen auf einer Seite, daß die Lehrer des Judentums die Lehre angenommen haben, daß kein Sterblicher Gott sehen kann, wie die Sybil. Orac. 10—12 es verkünden: Es ist unmöglich ihn

(Gott) zu sehen, von der Erde, noch kann man ihn mit menschlichen Augen messen. Gott sieht alles auf einmal, kann aber von keinem gesehen werden. Die Schriftgelehrten betonen aber auf der anderen Seite, daß Gott in Zukunft oder in der Sterbestunde von der Seele geschaut werden kann. Es dürfte nicht zu gewagt sein, die Entstehung wie die Entwickelung dieser Vorstellung aus der altjüdischen Apologetik herzuleiten. Reitzenstein, Poimandres, p. 240, Höennicke. Neutestamentliche Apokryphen p. 18,3 und Handbuch p. XIV. sehen in diesen Vorstellungen Einflüsse der hellenistischen Theologie, was unsere Theorie natürlich umstürzen würde. Allein, selbst wenn der hellenistische Ursprung gesichert wäre, so würden wir hier nicht einen vereinzelten Fall vor uns haben, in dem die Apologetik sich fremde Vorstellungen zu Nutze macht und umgestaltet.

„Cheruth" von Martin Buber.

Eine kritische Studie
von Hermann Weyl.

Hier wurde versucht, das religöse Problem zu lösen als das Problem der Jugend. Weil diese vermöge ihrer „Alloffenheit", das ist doch wohl ungeheuren Rezeptivität, der ganzen Welt gegenüberstehe, müsse auch gerade sie es sein, die dem Problem unserer heutigen Zeit, dem religiösen Problem sich neu ergeben und ihm neue Ideale und schöpferische Prinzipien abgewinnen müsse.

Wir werden im Verlaufe noch sehen, daß dies nicht der einzige, wohl allzuverständliche Fehler dieser Auffassung bleibt. Hier sei nur betont, daß zu Beginn der Ausführungen diese halb psychologische halb ästhetische Begründung steht, die wir ablehnen müssen, weil für uns das religiöse Problem ein viel prinzipielleres und durchaus zeitloses sein muß.

Aber dieser psychologisch-ästhetische Auftakt hat hier tiefere Bedeutung. Denn ganz richtig wird erkannt, daß die Schöpferkraft des jüdischen Geistes in seiner religiösen Energie liegt, diesem Urtrieb des jüdischen Bewußtseins, diesem innersten Grundcharakter seines Geistes. Und was wäre selbstverständlicher als ihn dort

zu suchen, wo er sich am urkräftigsten äußern müse: in der jüdischen Gemeinschaft; als alle Verirrten und Suchenden unserer Zeit (und wer vermöchte ihre Zahl zu nennen) hinzuweisen auf das Volk als den Urträger seines Wesens. So wird das metaphysische Streben nach Gott, das religiöse Erlebnis verbunden mit einer zweiten aber doch wohl differenten Potenz des modernen Bewußtseins: mit der Sehnsucht nach der Gemeinschaft. — Für jeden im Geist des Judentums Lebenden ist diese Synthese eine Selbstverständlichkeit. Denn was bedeutet das jüdische Bewußtsein anderes als ein ewiges Orientiertsein an Gott zugleich mit der innigsten Verbundenheit mit jedem Gliede unseres Volkes. Was anderes kann uns jener mehr als rein sozialethisch gedachte Ausspruch sein:: daß einer dem anderen sittlicher Bürge ist. Denn innigste Gemeinschaft sind wir in jedem Augenblicke unseres Daseins im Angesichte der Gottheit; und da wir gleichsam nur die Glieder des göttlichen Wesens sind, die ausführenden und tätigen Glieder seines umfassenden transcendenten Organismus, was könnte klarer sein als diese Forderung, die in unserem Bewußtsein schon immer zur selbstverständlichen Tatsache sich errichtet hatte: daß einer dem anderen verbunden ist. Verbunden in der göttlichen Wesenheit, als empirische Faktoren ihrer intelligiblen Daseinsart, als die Phänomena ihrer metaphysischen Absolutheit, die man in übertragener Bedeutung und vielleicht im Sinne der Kantischen Moralphilosophie das Ding an sich nennen könnte.

Aber ein anderes ist es, aus innersten Zusammenhängen diese Synthese zwischen dem Gottbewußtsein und dem Volksbewußtsein zu schaffen; und ein anderes, aus äußeren Gründen sie anzustreben, weil man doch im Volke das Absolute, im jüdischen Volke also das jüdisch Absolute, das ist das Religiöse, finden müsse. Und dieses Zweite ist der Weg Bubers.

Denn das Absolute ist ihm nicht das objektiv Absolute im Sinne der jüdischen Religionsphilosophie, nicht das objektiv Absolute im Sinne einer auch in ihren Naivitäten noch verständlichen Metaphysik Platons oder Spinozas oder jeder philosophischen Romantik und Theologie, sondern es ist das subjektiv Absolute, das, was uns zu innerst ergreifen kommt, mit den seelischen Fakten unseres Bewußtseins beladen, weil wir durchaus Erlebende sind und das Un-

endliche tragend; weil der Menschengeist durch seine Schau zum Sinnbild des Göttlichen, und von diesem Sinnbild zur göttlichen Aussage gekommen sei, weil also das Subjektive irgendwie erst das Göttliche geschaffen habe, und nicht vielmehr das Göttliche erst das subjektive Erlebnis.

Um es noch genauer zu sagen: für uns kann die Religionsphilosophie nur dann fruchtbringend sein, wenn sie das Göttliche als das Objektive anerkennt, es nicht im reinen Erlebnis auflöst, sondern ihm auch ein Dasein außerhalb des menschlichen Erlebens zuschreibt: eine wohl nie charakteristische Daseinsform zwar, aber immerhin auch eine Daseinsart unabhängig vom menschlichen Bewußtsein; während Buber die Gottheit im Erlebnis ausschöpfen möchte, weil doch das Göttliche in der Menschheit reifen will. So begreifen wir, philosophisch gesprochen, das religionpsychologische Moment der Buberschen Gott-Auffassung, die zuletzt im Erlebnis wurzelt und sich nicht zu der bleibenden Erkenntnis einer göttlichen Existenz außerhalb des menschlichen Erlebnisses zu erheben vermag. —

Es wäre eine Arbeit von tiefgreifender Wirkung: zu untersuchen, welches eigentlich die genauere Bedeutung des Begriffes „absolut" bei Buber ist. Und man müßte Vergleiche ziehen zu seinen übrigen Werken, zu seiner Mystik, zu seinen erzählungsfrohen Mythen ebensowohl wie zu seinen Versuchen über den Chassidismus, über das Wesen des Judentums, und zu den künstlerisch-philosophischen Geprächen über die „Verwirklichung", die er im „Daniel" niedergelegt hat.

Wir sagten: es könnte einer tiefer wirkende Arbeit werden, in allen diesen Werken eine ganz bestimmte oder auch unbestimmte Bedeutung des Begriffes „absolut" nachzuweisen. Hier ist der Ort für diese systematische Untersuchung nicht. Nur das eine sei bemerkt: daß in allen seinen Werken (voll tiefen Erlebens und wunderbarer Sprachgestaltung) der Begriff des Absoluten irgendwie reduzierbar wird auf das Erlebnis, daß ihm das Absolute nur als das e r l e b t e möglich wird. Und so begreifen wir auch, warum er das Religiöse zum eigentlichen Problem der Jugend macht; denn die Jugend, in ihrer „Alloffenheit", wird sie je eine andere sein als die stürmisch erlebende, sich inbrünstig der Welt

öffnende, und ist es darum nicht eine einfache Konsequenz nur, daß auch das religiöse Problem, als das absolute Erlebnis schlechthin, ihr zugeführt werde, ja daß sie sich an ihm entzünden möchte in heiliger Glut?

So führt dies zu jener oft nur ungenau verspürten aber stets vorhandenen Grundauffassung, daß ihm das Göttliche eigentlich nur menschenmöglich wird in der Ekstase. Und wir vermöchten dieser Konsequenz noch Folge zu leisten (denn ist nicht jedes religiöse Bewußtsein überhaupt eine Form der Ekstase, in seinen Begeisterungen und ewig neu wirkenden Aufgaben), müßte man nicht gerade Buber den Vorwurf machen, den er mit unstreitiger Berechtigung den ungenauen Stimmungsmenschen macht: er hat zwar nicht Gott psychologisiert, aber er hat das religiöse Bewußtsein aufgelöst in die rein subjektiven, das aber sind psychologische Komponenten des Absoluten, ohne sich die philosophische Frage zu stellen: was ist das objektiv Absolute, das allem subjektivem Gott-Erkennen entspricht.

Und diese Frage ist nicht nur deshalb eine philosophische, weil sie das Problem der Kausalität berührt, sondern sie führt weiter und tiefer, indem an ihr dans ganze Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt in religionsphilosophischer Hinsicht zur Erörterung kommt.

Hier scheiden sich die Geister, hier ist der Prüfstein, ob eine philosophische Energie am Werke ist, das Problem aufzustellen, oder ob ein Künstler in den ungenauen und verführerischen Worten seiner Terminologie Lösungen vortäuscht, die eigentlich nur neue Fragestellungen sind. Denn für Buber ist das religiöse Bewußtsein in allen seinen Forderungen und Folgerungen schon die metaphysiche Lösung des Problems Gott schlechthin; aber für uns wird das religiöse Bewußtsein eigentlich wieder eine neues Problem, das sich dem Problem Gott hinzugesellt. Nur dem Gläubigen kann es sich in der Offenbarung lösen, die eigentlich nichts anderes ist als die konsequente Antwort auf jeden Agnostizismus, der sowohl vor Gott wie vor dem religiösen Bewußtsein versagt. Wer könnte etwas von Gott aussagen, oder über die Art, wie Gott sich in deine Seele ergossen hat? Müssen hier nicht alle empirischen Methoden des menschlichen Geistes versagen? Und wird nicht bei psychologi-

scher Betrachtung sowohl Gott wie religiöses Bewußtsein einfach nur auf Subjektivität reduziert? Aber indem die Tatsache der Offenbarung gelehrt wird, hat man wohl ein neues Rätsel anerkannt, aber in seiner ewigen Unlösbarkeit und gleichwohl lebendigen Daseinsart sowohl Gott wie religiöses Bewußtsein zu der uns Menschen möglichen Erklärungform gebracht. Jetzt begreifen wir in einem vertieften Sinn, warum die göttliche Eristenz der Grundpfeiler der jüdischen Religionsphilosophie und -übung ist; denn sie hat nicht nur die Welt, sondern auch die Offenbarung geschaffen, um den Konnex zu vermitteln zwischen dem menschlichen Bewußtsein und dem menschenfernen oder menschennahen Wirken des göttlichen Wesens. In der Offenbarung schließt sich eine religionsphilosophische Lücke, in ihr wird die Kluft zwischen der Gottheit und dem religiösen Bewußtsein der Menschen überbrückt. Und es wird so lehrreich, daß Maimonides, in den הלכות יסודי התורה eigentlich immer wieder auf Gott zurückkommt, als den Inbegriff der jüdischen Religion.

Dieser objektive Sinn aber geht der Buberschen Auffassung verloren. Für ihn ist das religiöse Absolute nicht Gegenstand einer objektiven Erkenntnis (denn auch die religiöse Erkenntnis bezieht sich auf Objektives, insofern sie gewisse Tatsachen und Ideen als außerhalb unserer subjektiven Anteilnahme anerkennt), für ihn heißt das religiös Absolute nicht eine ganz außerpersönliche und über allen menschlichen Zufälligkeiten und Bewußtseinszuständen erhabene Gegenständlichkeit, sondern er weist in einem vertieften und innig erlebten Sinn den Weg zur jüdischen Volksgemeinschaft. So soll die Wechselbeziehung entstehen, daß die Volksgemeinschaft ebensowohl das religiöse Erlebnis vertiefen wie an ihm selbst zur Vertiefung und Neugestaltung kommen soll. Und er kommt zu der seltsamen Sachlage, daß aus dem religiösen Erlebnis der Jugend auch ihr inneres nationales Leben neue Kräfte schöpfen könne, weil nationale Erneuerung des Judentums nur bedeuten werde, den Geistesprozeß des Judentums, seiner Art nach stets „ein religiös-kämpferischer, religiös-schöpferischer", wieder aufzunehmen und zur schöpferischen Weiterentwicklung zu bringen.

Offensichtlich wird hier das Religions-Absolute Mittel zum Zweck, Mittel nämlich zu nationalen Wiedergeburt und Festigung.

Und so sehr wir psychologisch diese Auffassung begreifen können für alle, die in dem seltsam unklaren Verhältnis zum Judentum sind wie die Jugend, zu der hier gesprochen wird, es muß klar erkannt werden, daß solche ungenaue Einstellung in das religiöse Problem (dem wahren Denker Selbstzweck nur wie jedes Problem) philosophisch unhaltbar ist.

Wurde solcherart das religiöse Problem nicht adäquat erfaßt, nämlich nicht religionsphilosophisch, sondern aus den Erlebnissen des Künstlers und Volkserneuerers, so ist es nur folgerichtig, daß auch der Versuch mißlingen mußte, die jüdische Religion als Lehre oder als Gesetz in objektiver und genauer Weise zu deuten.

Für alle, denen die jüdische Religion ein lebendiges Begreifen ist, innerstes Erfülltsein von ihrem Geist, kann es nur eine schroffe Scheidung bedeuten, wenn in dem Bedürfnis nach Klarheit hier Lehre und Gesetz getrennt werden, ja daß ihnen ein höheres religiöses Bewußtsein entgegengesetzt wird, das später als das wahrhaft erhabene und allein seligmachende zur Preisung gelangt.

Was ist die jüdische Religion als Lehre, was ist sie als Gesetz? Diese beiden Fragen sind Ausgangspunkte für eine Antwort, die gegen Ende der Schrift gegeben wird. Und in anscheinend tiefgründiger Weise werden die Probleme der Lehre und des Gesetzes untersucht. Aber dem Tieferblickenden offenbart sich eine philosophische Unfähigkeit, das zu begreifen, was jede Lehre als Theorie, was jedes Gesetz als praktische Anweisung bedeuten soll.

Wie könnte eine Lehre, wie ein Gesetz ausschöpfen wollen, was als religiöse Energie wirksam ist? Zwar wird diese Grundfrage berührt, aber keine Auseinandersetzung folgt über den inneren Zwang, das notwendige Vorhandensein von Lehre und Gesetz; nicht wird begriffen, aus welchen inneren Konsequenzen des menschlichen und religiösen Bewußtseins überhaupt dieser Weg zur Lehre und zum Gesetz gegangen sein mußte. Es ist von einem System abstrakter Begriffe die Rede, die das Geheimnis der religiösen Irrationalität völlig verloren gehen ließen. Denn Glaubenssätze würden herausgelöst, die schließlich als Selbstzweck erscheinen und den lebendigen Prozeß im religiösen Bewußtsein ersticken würden.

Aber ist dies etwa eine Profanierung des religiösen Erlebnisses, wenn der menschliche Geist bemüht ist, auch noch das Irrationale zu formulieren, schriftlich zusammenzufassen und ein geistiges System zu bauen? Geht hier nur ein Hauch seines letzten Rätselsinns verloren? Und bedeutet die religionsphilosophische Lehre nicht vielmehr den synthetischen Trieb des Menschen gegenüber dem Reichtum religiösen Erlebnisses, es in seinen Hauptzügen wenigstens zu charakterisieren, damit auch die menschliche Erkenntnis (als ein Hauptpfeiler des menschlichen Geistes) in ihrer Weise mit dem Irrationalen fertig geworden sei.

Denn im konkreten Fall wird jeder dieser theoretischen Denker in jeder Lebensäußerung den Weg des „Vitalen" gehen, da sie gar nicht erst zu ihm zurückzufinden brauchten. Gerade das Vitale, das lebendige Erlebnis, war stets in der Seele wirksam, und nur aus geistigen und philosophischen Gründen haben sie begrifflich zusammengefaßt, was eigentlich ihr stündliches Erlebnis ist, ihr Leben in der Gottheit. Darum ist es unphilosophisch und unhistorisch zugleich, wenn sich schließlich ergibt: das Wort der Lehre verliere seinen religiösen Charakter, sobald es in sich erkennbar und anerkennbar wird.

Ja, so müssen wir aufrichtig fragen, gibt es für Buber überhaupt Philosophie und ihre überreiche Geschichte, da diese doch immer in Schriften niedergelegt hat und niederlegen mußte, was das geistige Erlebnis des Denkers ist. Denn es scheint in der Tat seine Meinung zu sein, daß alles, wovon man in Begriffen reden kann, zugleich wertlos geworden sei.

Aber wir wollen jetzt das Positive seiner Auffassung aufdecken. Er sagt mit Vorsicht, das Wort der Lehre verliere seinen religiösen Charakter, sobald es aus seinem inneren Zusammenhang („aus dem Lebenszusammenhang des Stifters") als in sich erkennbar und anerkennbar, als durchaus außerpersönlicher Satz umgearbeitet werde. Hier verbirgt sich eine Wahrheit, die aber die von ihm so geschmähten religiösen Systeme durchaus bestätigt haben. Mit welcher Berechtigung kann Buber behaupten, die religiösen Systeme hätten sich von dem vitalen Verhältnis der lebendigen Religiosität gelöst?

Und wenn auch ihre Erkenntnis zuweilen präzis ist, dem Wissenden ist sie eine logische Zusammenfassung nur des unendlichen Gefühls.

Aber dadurch, daß mythische Vorstellungen der Schechirah und Sephiroth dem religiösen Erlebnis einbezogen werden, kann Buber doch unmöglich meinen, dem Drang nach philosophischer Zusammenfassung ein wirksames Bollwerk entgegengestemmt zu haben. Denn auch diese tiefgehenden Erlebnisse noch wird der Denker philosophisch klären, nicht um sie abzuschwächen, sondern nur um sie mit einem Teil seiner Seele zu begreifen.

Hier kommen wir zu der Bedeutung, die der Mythos und das Mythische in der Buberschen Gedankenwelt hat: eine zentrale erleuchtende Bedeutung. Denn der Alternative Erkenntnis und Nichtwissen weicht er dahin aus, daß er den Mythos an die Stelle der Erkenntnis setzt, um sie abzuschwächen in ihrem Rationalismus, aber in dem Lebendigen, Vital-Unsagbaren, zu beleben. So wird der Mythos ihm das geistige Mittel, das Rätsel ein wenig nahe unserem Intellekt zu bringen und es doch in das geheimnisvolle Fluidum zu tauchen, das eine entsprechende Ausdrucksform sein soll für seinen letzten Rätselsinn.

Hier folgt er der modernen Richtung, eine Frage aufzuwerfen und sie zugleich zu beantworten: der Lehre von der Intuition. Denn ist das Einfühlen je etwas anderes als der ewige Versuch, sich des Absoluten zu vergewissern, seiner zu vergewissern in Ewigkeit. Und die religiöe Intuition wird zu dem, was Buber Cheruth nennt, das ist Freiheit in Gott.

Freiheit in Gott, das soll heißen: das Göttliche so in sich erleben und verwirklichen, daß man gleichsam nur sich selbst gehorcht, wenn man dem Göttlichen folgt. Es besteht eine leichte Analogie zu Kants Grundlegung der Sittenlehre, indem hier höchste Moral eigentlich nichts anderes ist als höchste Selbstgesetzlichkeit. Denn Kants „intelligible Welt" ist ja so beschaffen, daß in ihr die moralischen Gesetze die gleiche Naturgesetzlichkeit haben müssen, wie die Naturgesetze in unserer natürlichen Welt.

Wir haben schon angedeutet und möchten es jetzt noch genau aussprechen: daß auch uns das Erlebnis des Göttlichen das Wesentlichste ist. Aber wir erkennen in Lehre und Gesetz die beiden religiösen Kategorien, die notwendig sind, damit das Erlebnis nicht in seinem eigenen Feuer erstickt. Denn dies ist die Gefahr der reinen Intuition, die sich nicht an der Welt der menschlichen Tatsachen zu bestätigen vermag: daß fie, als reine Ekstase ohne Gehalt, als reine Schwärmerei ohne Gegenstand, eigentlich kein Zentrum hat, um das sie sich kristallisieren kann; daß sie in der Ohnmacht ihres richtungslosen Gefühls zusammenbricht.

Haben sich aber solcherart Lehre und Gesetz am Absoluten orientiert, was bleibt von allem bestehen, das Buber vorwurfvoll behauptet, ohne den Gegenstand einer Kritik genau zu nennen? Kann hier noch der Vorwurf bestehen bleiben, Lehre und Gesetz ließen das Absolute erstarren? Auch wir verschließen uns nicht der Gefahr, daß im rein Schematischen eine Erstarrung möglich ist. Aber es muß sogleich die Richtigstellung folgen, daß jüdische Lehre und jüdisches Gesetz kein derartiger Schematismus sind, daß sie vielmehr die Vitalität des religiösen Erlebens selbst bedeuten, das unendliche Gottgefühl in die uns Menschen möglichen Formen des Geistes und des Willens spannend.

Und doch will es uns scheinen, als sei die Bubersche Ansicht der unseren gar nicht so fern. Denn er glaubt Lehre und Gesetz nicht anerkennen zu können, weil sie sich von dem Vitalen des lebendigen Gott-Erlebnisses entfernt hätten. So müßte doch sogleich eine neue Einstellung folgen, wenn es sich zeigen ließe, daß Lehre und Gesetz niemals der Hemmschuh sein können für das lebendige Gottgefühl.

Eine gesonderte Untersuchung müßte beweisen, wie noch hinter jedem Gesetz und hinter jeder Lehre das umfassende Erlebnis der Gottheit steht; daß in der Gottheit erst sie ihre letzte Fundierung finden. Hier genüge dieser Satz als Postulat, das im religiösen Erlebnis des Juden jederzeit seine Bestätigung findet.

Das religöse und religionsphilosophische Problem ist also dahin zu definieren: wie vermag sich das religiöse „Absolute“ noch in

allem Erdenleben des Menschen zu erhalten? Und in Lehre und Gesetz haben wir zwei Urformen kennen gelernt, in denen sich das religiöse zur Gestaltung bringt.

Wie aber hat Buber versucht, dieses Problem zu lösen? Da er keine Bestätigung des Absoluten in Lehre und Gesetz anerkennt, verurteilt er das Absolute zu einem rätselhaften Dasein in des Menschen Brust. Da er nicht die Objektivität des religiösen Erlebnisses anstrebt, erschöpft er sich, das Absolute (so wie er es versteht) in immer neuen Wendungen zu umschreiben, den Volksgeist als einen Kronzeugen anzurufen und bedeutungsvoll auf die große geistige Bewegung hinzuweisen, „die wir die jüdische Bewegung nennen und die eine Wiedergeburt und keine Romantik ist". Wir aber können hier nichts anderes als nur fragen: Was ist der genaue Sinn dieser von Buber geahnten ja schon halb erblickten Wiedergeburt? Und es ist dringend erforderlich, diesen beschwörenden und oft rätselhaften Aussprüchen mit der kritischen, aber vielleicht ebenso tief schürfenden Frage entgegenzutreten: Was heißt er uns denn tun? Und ist es überhaupt möglich, die reine Ekstase zu verwirklichen, ohne sie in irgend einer Lehre und in irgend einem Gesetz niederzulegen?

Wir haben die letzten Beweggründe des Buberschen Denkens aufgedeckt, weil wir wünschen, daß man von schwierigen Dingen klar und unzweideutig spricht, daß man philosophisch das Problem ergreift und seine letzten Schwierigkeiten zeigt. Und es ist wohl mehr als eine Analogie, daß wir oben das erkenntnistheoretische Moment der religionsphilosophischen Fragestellung (in Hinsicht der Kausalität und des Verhältnisses von Subjekt und Objekt) betont haben, denn letzten Endes müssen auch hier die erkenntnistheoretischen Grundfragen berührt werden; nicht aber nur das subjektive Erlebnis, das freilich die bedeutendste Komponente des religiösen Bewußtseins ist, aber über sich hinausweist in das Gebiet objektiveren Seins, in das Reich außerpersönlicher Werte.

Denn dies ist das Seltsame und fast Paradoxe der religiösen Werte wie aller Werte überhaupt: daß sie, obwohl am menschlichen Bewußtsein geltend, dennoch beanspruchen müssen, eine

Bestätigung an außerpersönlichen Kriterien zu finden. Erst die Erkenntnis des Außerpersönlichen kann unser religiöses Wahrheitsbedürfnis befriedigen. Erst aus dem Objektiven der religiösen Erkenntnis und dem Subjektiven des religiösen Erlebnisses ergibt sich das religionsphilosophische System, ein weltanschauliches Verhältnis, das auf innere Einheit Anspruch machen darf. Was aber hat Buber getan, um uns diese Synthese zu vermitteln.

Doch wir stehen ergriffen vor der Tiefe seines Grundgefühls, vor der Macht seines Erlebnisses. Wir begreifen auch, daß er aus dem lebendigen Bewußtsein seiner Seele die innige Beziehung zwischen Volksgeist und Gottheit aufdecken mußte. Denn gerade im Judentum wirkt sich der Gott-Erfüllte an seinem Volke aus. Wir begreifen die ganze geistige Not, die diese Rede entstehen ließ, und wir hoffen, daß sie der jüdischen Jugend, die das Judentum nicht kennt, aber von heißer Liebe zum Volk und seinem Geist beseelt ist, ein Mahner sein wird zur tieferen und vielleicht auch letzten Erkenntnis und Betätigung im Judentum. Denn viele Tausende dürsten, auch in die geistige Gemeinschaft aufgenommen zu werden, nachdem sie sich ihr volklich und politisch angeschlossen haben. Vielleicht wird ihnen Buber ein begeisternder Lehrer sein. Aber das Verhängnisvolle seiner Lehrschaft ist, daß sie niemals mehr als etwas Vorläufiges sein kann, da sie über sich hinaus in die letzten Gründe der jüdischen Religion weist, die sie in anderer Hinsicht wiederum für unverbindlich hält.

Hier sind die schöpferischen Quellen unseres Bewußtseins, und die Gottheit, das „Urphänomen“ unseres religiösen Lebens, wird der Rufer zur letzten Hingabe an Lehre und Gesetz sowohl wie an unser Volk.

Jetzt begreifen wir, warum Buber in tief menschlicher Weise Volksbewußtsein und Gottbewußtsein vereinigt, warum er beide aneinander zur Reifung kommen läßt. Denn in unserem Lebensgefühl verschmelzen beide zu einer wunderbaren Einheit, indem das

Volk sich eigentlich erst in der Gottheit geeint erkennt, und Gott wesentlich Gott unseres Volkes ist. Nicht soll hiermit gesagt sein, daß Gott nicht Gott der Menschheit ist, aber das jüdische Volk hat sich als das besondere und fast wahlverwandte Gefäß für das Göttliche erwiesen.

Fast scheinen die Unterschiede zwischen Buber und uns zu schwinden. Denn man kann ganz Aehnliches in Cheruth lesen. Und vielleicht ist Buber nicht so fern von uns wie er denkt und niederschreibt. Als wesentlicher Unterschied aber ergibt sich: daß wir Lehre und Gesetz in ihren letzten Notwendigkeiten begreifen, und daß wir auch die Erkenntnis lieben als einen Weg zu Gott.

Denn bei Buber bleibt das eigentliche Problem des Religiösen ganz verschwommen, da er es anscheinend prinzipiell mit Elementen verquickt, die erst eine sekundäre wenn auch innigste Verbindung mit ihm eingehen. Vielleicht konnte es nicht in der Form einer Rede liegen, das letzte religiöse Problem überhaupt zu berühren; und die innere Beziehung zu Volksgeist und Volkserneuerung findet hier eine Art Begründung, da sie im menschlichen Bewußtsein gleicherweise vorhanden sind und daher gleicherweise verlangen, einer verirrten Jugend in das suchende Herz gepflanzt zu werden.

Wir aber erkennen genau, daß diese Rede nur ein Vorspiel sein kann. Denn der Denker kann nicht bei dem rein Subjektiven stehen bleiben, er wird den Weg zum Objektiv-Absoluten mit Notwendigkeit gehen.



Die Aussprüche R. Jlaa's.

Vom Rabb. Dr. S. Kaatz in Hindenburg O.-S.

Von R. Ilaa bar Jeberechja findet sich im Talmud (Sota 49a) eine Gruppe von vier aggadischen Sätzen, die offensichtlich eine Einheit bilden. Sie beziehen sich auf die Thorajünger. Während nun der Sinn der zwei letzten Aussprüche dieser Gruppe klar ist, erscheinen die beiden ersten rätselhaft. Nach der bisher geltenden

Auffassung ist der erste zu übersetzen: „Wäre nicht das Gebet Davids, so wären alle Israeliten Händler von רבב wie es heißt: Verleihe ihnen, o Herr, מורה (Ps. 9.21). Raschi und andere erklären das dahin, daß, da der Handel mit רבב mit minderwertigen Fettstoffen, ein armseliges Gewerbe sei, durch das Gebet Davids, der um „Herrentum" gebetet habe, die Armut abgewehrt sei. Aber diese Erklärung gibt keinen rechten Sinn und, wie bereits Meharscha hervorhebt, fehlte dem Satze jeder Zusammenhang mit dem Ganzen. Bacher in seiner Aggada der pal. Am. III, S. 764 will Sinn und Zusammenhang herstellen, indem er sagt: „Die Wichtigkeit der sich aus der in tiefer Armut lebenden großen Masse zu einiger Macht emporhebenden Begüterten im Israel der Diaspora ist in diesem merkwürdigen Ausspruche auf sehr charakteristische Weise betont." Aber Bacher legt in den Satz etwas hinein, was dieser nicht enthält. Noch schwieriger ist der zweite Ausspruch nach der bisherigen Auffassung: „Wäre nicht das Gebet Habakuks, so müßten sich zwei Thorajünger in ein einziges Gewand beim Studium der Thora hüllen, wie es heißt: „Dein Werk, o Herr, beim Nahekommen der Jahre belebe es. (Hab. 3, 2.) Lies nicht בקרב שנים sondern בקרוב שנים „beim Nahekommen zweier." Nach Raschi und anderen habe das Gebet auch hier Armut abgewehrt. Aber dieser Erklärung steht entgegen, daß „belebe es" sich nicht auf Arme, sondern auf das Werk, auf die Thora bezieht.

Meines Erachtens ist der Sinn der beiden Aussprüche mißverstanden worden, weil man die Bedeutung, welche אלמלא hier hat, in das Gegenteil verkehrte. אלמלא bezw. אלמלי kann negativ und positiv sein. (Vgl. Tossafoth Megilla 21a.) Hier ist es wie an vielen anderen Stellen positiv zu deuten „wenn, wofern." R. Ilaa will den Wert der Armut für das Thorastudium hervorheben und betont, daß Armut das Thorastudium fördern. Der erste Ausspruch enthält ein Wortspiel und zwar, wie vermutet werden kann, nach der griechischen Sprache, in der myron, etymologisch mit Schmer, schmieren zusammenhängend, Salbe heißt, was רבב entspräche. Auch der zweite Ausspruch wird uns nun verständlich. Durch die Armut der Thorajünger, die sich gegenseitig mit ihrem Gewand aushelfen, würde eine Annäherung und dadurch ein intensiveres For-

schen erfolgen. So passen beide Sätze in den Zusammenhang der ganzen Gruppe und ebenso zum vorangehenden Ausspruch: „Wer heute Brot im Korb hat und fragt: Was werden wir morgen zu essen haben?, der gehört zu den Kleingläubigen.“

Bemerkungen zu dem Kapitel: Wir und die Ostjuden.*)

Von Rechtsanwalt Dr. Wiener, Thorn.

In den Zeitungen und den Zeitschriften, auf den Tagungen und Zusammenkünften, überall wo die Ereignisse des Tages und die geistige Arbeit der Menschen vom Standpunkt der תורה aus gewertet werden, da findet man wieder und immer wieder zwei Gedanken ausgesprochen. Zurück zur תורה! Unser Leben, unser Denken und Empfinden, unser Tun und unsere geistigen Interessen müssen von den Ideen des Gottesgesetzes getragen sein, Lehre und Leben müssen wieder unter ihre Fittiche zurückkehren, חדש ימינו כקדם. Und diese Rückkehr zur תורה ist, so wird gelehrt, nur in der Weise möglich, daß wir am Born des lebendigen Judentums, der uns heute noch strömt, unsere Nahrung suchen, daß wir anknüpfen an jene Art zu lernen und zu leben, die in Polen trotz allen äußeren Drucks bis heute eine Atmosphäre bildet, in der sich reiches jüdisches Leben entfaltet.

Jener erste Satz, daß eine Gesundung unseres Judentums, d. h. unsere Gesundung nur durch eine Umgestaltung der uns in Lehre und Leben beherrschenden Potenzen möglich sei, bedarf in diesen Blättern wohl keiner Erörterung. Aber ob die Annäherung an das Judentum gerade in der Gestalt, wie es sich in Polen gebildet hat und bis heute lebendig geblieben ist, auch für uns

*) Zu dem Streit der Meinungen soll auch diese Stimme gehört werden, obwohl wir — wie den Lesern unserer Zeitschrift nicht gesagt zu werden braucht — mit dem verehrten Einsender nicht in allem übereinstimmen.

Der Herausgeber.

deutsche Juden das rechte Elixier sei, das kann zweifelhaft erscheinen.

Man hat die Frage, wie die geschichtliche Entwicklung der deutschen Judenheit während des 19. Jahrhunderts, die so schnelle Abkehr von dem durch Jahrtausende Ueberlieferten und Festgehaltenen zu erklären sei, bisher schwerlich genügend zu lösen vermocht. Die äußere Emanzipation, das Bekanntwerden und Sichvertiefen in die außerjüdische, d. h. meistens unjüdische Wissenschaft hat wesentlich dazu beigetragen, ohne daß jedoch dadurch das סרו מהר מן הדרך vollständig erklärt würde. Soviel ist aber sicher: Diese Wandlung in der großen Masse der westeuropäischen Judenzeit vollzog sich nicht vermöge eines äußeren Zwanges oder besonderer äußerer Einflüsse, sondern von innen heraus in genetischer Weise. Und jetzt glaubt man dieses Rad der Entwicklung zurückdrehen zu können? Deckt sich doch derjenige Zustand, welcher erstrebt wird, in religiöser Beziehung mit den Verhältnissen in Deutschland vor 150 Jahren. Es widerstrebt allen geschichtlichen Erfahrung, eine solche Entwicklung künstlich zu beseitigen, und wenn es möglich wäre, müßte sie vermöge des Kausalgesetzes im wesentlichen von neuem wieder einsetzen. Gewiß verläuft die geschichtliche Entwicklung in einer Wellenlinie, aber doch nicht so, daß sie zu einem früheren Stadium zurückkehrt. In der Wellenlinie ist vielmehr eine fortschreitende Bewegung kaum zu verkennen. Es ist ein unhistorischer Gedanke, zu einem früheren Stadium der Entwicklung schlechthin zurückkehren zu wollen.

Und fernen! Kann uns die geistige und moralische Art des polnischen Juden als Vorbild dienen? Soweit durch die Drangsale des zaristischen Regimes und die Leiden des Weltkriegs das Niveau herabgedrückt ist, handelt es sich um äußere Einflüsse, deren Beseitigung über kurz oder lang insoweit zur Gesundung führen wird. Aber ich glaube nicht, daß der äußeree Druck alles erklärt. Bezeichnend ist, daß in den bisher preußischen Landesteilen, in welchen zur Zeit eine starke polnische Einwanderung stattfindet, diese bereits ein Stein des Anstoßes geworden ist. Das gilt nicht sowohl für die ungünstige wirtschaftliche Lage der Einwanderer — in dieser Beziehung kann und wird Hilfe geleistet —

als für das moralische Niveau, und zwar ebensosehr in Bezug auf die מצוות בין אדם לחברו als auf die מצוות בין אדם למקום. Es ist staunenswert, wie schnell und wie gründlich die Fäden zerrissen werden, welche ein so festes Band mit dem überlieferten Judentum bildeten. Es ist dies dieselbe Erfahrung, welche schon in der nachmendelssohnschen Aera gemacht wurde, und die sich in späterer Zeit in zahllosen Fällen wiederholte. Es ist, als ob mit dem Ueberschreiten der Grenzpfähle in den Seelen der meisten Einwanderer eine durchgreifende Aenderung stattfinde. Bei der zentralen Bedeutung, welche das Lernen in Polen hat, drängt sich die Frage auf, ob hier nicht Zusammenhänge bestehen, derene Aufhellung zum Verständnis dieses kaum hinreichend erklärten Phänomens beitragen könnte.

Man kann in der Geschichte des Lernens zwei Methoden unterscheiden, welche abwechselnd das Uebergewicht hatten, die systematische, bei der neben der Entscheidung einzelner Fragen das Hauptziel eine wohlgeordnete, zusammenfassende Darstellung des gesamten Religionsgesetzes oder eines bestimmten Teiles desselben bildet, und das Lernen im engeren Sinne, bei dem nicht ein bestimmtes Ergebnis das Ziel ist, sondern ein vertiefendes Verständnis der einzelnen Ansichten und ihrer Zusammenhänge erstrebt wird (תלמוד תורה). Diese letztere Methode hatte meistens das Uebergewicht. Die ständige Anknüpfung an die Tradition führt dazu, daß hier die Aufgabe des Lernenden im wesentlichen darin besteht, etwaige Differenzen zu ermitteln und zum Ausgleich zu bringen, um auf diese Weise zu einem tieferen Verständnis der Probleme zu gelangen. Die hohe Autorität, welche die Gesetzeslehrer der Vergangenheit schon in talmudischer Zeit besaßen, führte dazu, daß man Gegensätze in den Ansichten, soweit sie nicht ausdrücklich überliefert waren, als ungerechtfertigt empfand und es deshalb als eine Hauptaufgabe ansah, diese Gegensätze als nur scheinbare nachzuweisen und dadurch zum Ausgleich zu bringen. Die Methode besteht im wesentlichen, im Einschränken oder Erweitern des Inhalts der Lehrsätze, in der Anknüpfung an einen bestimmten konkreten Tatbestand u. dgl. In zahllosen Fällen wurden mit höchster Geistesschärfe Probleme dieser Art in befriedigender Weise gelöst.

Aber diese Methode birgt in sich eine Gefahr. Bei dem außerordentlichen Umfang, die das talmudisch-rabbinische Schrifttum durch die Geistesarbeit von dreieinhalb Jahrtausenden erlangt hat, kann im Gewande der Dialektik eine Frage vielfach in verschiedener Weise gelöst werden. Wer diese Methode mit Virtuosität handhabt, ist der Gefahr ausgesetzt, über dem dialektischen Scharfsinn den Wert des Ergebnisses und die wahren Gründe, die nicht in der Anführung der Autoritäten, sondern in der Sache selbst liegen, zu vernachlässigen. Ein Ergebnis ist nicht deshalb richtig, weil ich unter Aufbietung höchsten dialektischen Scharfsinns durch Induktion, Deduktion oder sonstige Methoden eine Reihe von Autoritäten anführen kann, sondern vermöge der sachlichen Gründe. Diese sollen durch Heranziehung des Schrifttums klargelegt, können aber nicht dadurch ersetzt werden. Bei Anwendung der dialektischen Methode können häufig entgegengesetzte Ergebnisse mit gleich guten Gründen belegt werden. Wer sie beherrscht, ist sich dessen bewußt, daß er vielfach verschiedene Ansichten mit treffenden Gründen verteidigen kann und im Bewußtsein dieses Könnens, gelangt erleicht zu der Ueberzeugung, daß es überhaupt keine Wahrheit gebe, daß vielmehr der Sieg in der Diskussion nur vom Grade der dialektischen Gewandheit abhänge.

Dieses Stadium der Entwicklung ist sehr gefährlich. Ist einmal der Relativismus in dieser Gestalt zur Ueberzeugung geworden, dann geschieht es leicht, daß er sich nicht mehr auf das Gebiet der Auslegung des Religionsgesetzes beschränkt, sondern das Religionsgesetz als Ganzes zum Gegenstand kritischer Betrachtung macht. Kommt der Einfluß der nichtjüdischen Wissenschaft hinzu, dann gelangt der Talmudjünger bald dazu, wie er bisher in Abaji und Raba im ש״כ und ט״ז gelernt hat, auch להבדיל in Wellhausen, Feuerbach oder Haeckel zu lernen, und dann ist der Bruch mit der praktischen Ausübung des Religionsgesetzes nur eine Frage kurzer Zeit. — In gleicher Weise wird auch die moralische Seite des Seelenlebens ungünstig beeinflußt. Das Gefühl für das, was recht und was unrecht ist, tritt zurück, es erwacht das Streben, in jeder Lage durch dialektische Gewandtheit seinen Vorteil zu

finden. Das führt leicht zur Unzuverlässigkeit besonders in Bezug auf Treu und Glauben im Handelsverkehr, und dieser Umstand hat wesentlich zu dem abfälligen Urteil über die Ostjuden beigetragen.

Und doch ist zur Zeit echtes jüdisches Leben nur bei ihnen vorhanden! Man muß sich nur hüten, in ihrer Weltanschauung und Geistesrichtung, insbesondere auch in ihrer Art zu lernen, schlechthin das Ideal zu sehen. Ueberdies wurzeln wir zu sehr in nichtjüdischer Kultur und Wissenschaft, und wir können uns nicht, selbst wenn wir es wollten, in gleicher Weise wie sie, gegen diese Einflüsse abschließen.

Die Aufgabe besteht darin, hier eine Synthese zu schaffen. Versuche dieser Art sind zu allen Zeiten gemacht worden, und das Problem is z. B. von Philo und von Saadia, vom Rambam und vom Ralbag für ihre Zeit in gewissem Sinne gelöst worden; und es muß auch für die Gegenwart gelöst werden.

Der erste Versuch dieser Art ist in neuerer Zeit von Moses Mendelssohn gemacht worden, aber er muß im wesentlichen als gescheitert gelten. Mendelssohn wurzelte in den rationalistischen Anschauungen des Aufklärungszeitalters. Er glaubte, daß die Erkenntnis Sache des verständig überlegenden Denkens sei, und daß die gewonnenen Ergebnisse für alle Zeiten in gleicher Weise Geltung hätten. Er schrieb den zu seiner Zeit herrschenden Anschauungen absolute Richtigkeit zu. Hiervon ausgehend suchte er das Problem dadurch zu lösen, daß er in den Lehren des Judentums diese Ansichten nachzuweisen sucht. In dem Augenblick, in dem man die Schwächen des rationalistischen Systems erkannte und es alsbald zusammenbrach, hatte der Mendelssohnsche Lösungsversuch seinen aktuellen Wert verloren.

Weit mehr vom Standpunkt des Judentums aus hat Samson Raphael Hirsch zu dem Problem Stellung genommen. Nicht von der vernünftigen Ueberlegung des Einzelnen und von den herrschenden Meinungen seiner Zeit geht er aus, sondern lediglich von der jüdischen Lehre in der Gestalt, wie sie uns in גמרא ׳מדרש und bei den פוסקים vorliegt. Es handelt sich lediglich darum, diesen gedanklichen Gehalt festzustellen und in den Konsequenzen auszubauen. Die Rücksicht auf die außerjüdische Wissenschaft tritt

zurück, sie wird vom jüdischen Standpunkt aus kritisch gewertet und nur insoweit geschätzt, als ihre Ergebnisse mit der Lehre des Judentums in Einklang stehen.

Man kann zweifeln, ob es gelingen wird, diese Betrachtungsweise auf die Dauer festzuhalten. Manches spricht dafür, daß die Idee„ alle Wissenschaft lediglich vom Standpunkt des Judentums zu betrachten, ‚sich kaum durchführene lasse. Das Verlangen nach Erkenntnis ohne Rücksicht auf Voraussetzungen, die auf bestimmten religiösen Lehren beruhen, selbst auf die Gefahr hin, in die Irre zu gehen, ist außerordetlich stark und läßt sich schwerlich in dieser Weise eindämmen. Ob dieses Streben nicht auch vom Standpunkt des Judentums aus gerechtfertigt werden kann?

Wenn wir in diesem Sinne Mendelssohn und Samson Raphael Hirsch zusammenstellen und ihre Bedeutung für unser geistiges Leben festzuhalten suchen, so enthalten sie gewissermaßen These und Antithese. Hier eine Synthese zu finden, das ist der Weg, auf dem der Ausgleich zwischen dem überlieferten Judentum und den geistigen Strömungen der Gegenwart gefunden werden muß. Auf diesem Wege kann uns jedoch das, was für die jüdische Lebensanschauung und Lebensführung in Polen charakteristisch ist, nur in beschränktem Umfang Fönderung gewähren.

Dr. Nathan Birnbaum und seine religiösen Schriften.

Von Dr. Ben-Zion Fessler, Wien.

Wieder ist aus der Feder Birnbaums ein Buch erschienen: Um die Ewigkeit, jüdische Essays, Welt-Verlag, Berlin 1920.

Seitdem die aufsehenerregende Schrift „Gottes Volk“ das Licht der Welt erblickte, will der Lärm um Dr. Nathan Birnbaum nicht recht verstummen. Will man von der ihn umgebenden Schar begeisterter Anhänger absehen, so ist die Stellung der breiten jüdischen Oeffentlichkeit zu ihm und seinen Ideen eine recht übersichtliche: Denn einerseits steht er dem ihm wohlwollenden Lager des

religiösen Judentums gegenüber, aus dessen Mitte besonders die jüdische Orthodoxie in Deutschland ihm besondere Aufmerksamkeit und tieferes Verständnis entgegenbringt; andererseits aber befindet er sich vor der fast geschlossenen Ablehnungsfront der Nurnationalen welche ihm wohl seine Rückkehr zur altjüdischen Religiosität, doch niemals seine Abkehr vom seichtfermalistisch-rationalistischen Nationalismus — dem er übrigens immer kritisch gegenüberstand — verzeihen wollen. Daher kommt es auch, daß die nationaljüdischen Alt- und Jungheiden aller Kaliber und aller Schattierung, von der Wucht seiner prophetischen Geißel getroffen, — wie auf Parole — ihn, den Ewigjungen, den sie nicht totschlagen können, wenigstens totzuschweigen versuchen . . . .

Aber nicht über diesen schon im voraus zum Mißlingen verurteilten Versuch mit untauglichen Mitteln soll hier gesprochen werden. Der Zweck meiner Ausführungen ist vielmehr, neben einer andeutenden Besprechung der Birnbaumischen Grundideen auf die Geistesarmut unserer „Auflebungs- und Auferstehungsgeneration" hinzuweisen, welche sich vor dem jüdischen Historiker der Zukunft ein Armutszeugnis ausstellt, wenn sie Bücher wie „Gottes Volk" und „Um die Ewigkeit" zu unterschätzen sich vermißt; ist vielmehr, die Entartung und den Verfall des öffentlichen jüdischen Geisteslebens in die jüdische Welt hinauszuschreien.

Man bedenke nur: Gibt es da auf Erden ein jüdisches Volk, welches seit seiner Geburt bis auf den heutigen Tag — die Gott sei Dank noch immer dünne Schicht der „Aufgeklärten" kommt quantitativ und qualitativ wahrlich wenig in Betracht — den Glauben an einen Weltenschöpfer und Weltenerhalter mit Inbrunst verkündet; ein Volk, welches seit Jahrtausenden sein Denken, Fühlen und Handeln — also sein ganzes Leben — nach den Gesetzen einstellt, die ihm Gott durch den Mund seiner Boten, der Lehrer und Weisen Israels gab, auferlegte. Das sind historisch unleugbare Tatsachen, welche hier nur konstatiert werden sollen. Das Kritteln und Deuteln an ihnen wird gerne den Gegnern überlassen, welche jedenfalls das im Rahmen des jüdischen Volkslebens Geschehene und Gewordene nicht ungeschehen und ungeworden machen können . . .

Ist dem aber so, — erheben dann diese soeben konstatierten Tatsachen nicht von selbst eine ungeheuerliche Anklage gegen diejenigen Nationaljuden (will das Wort denn nicht bewußte Kinder Israels heißen? . . .), welche gegen einen jüdischen Denker Steine schleudern, weil in ihm „Die Stimme seines Volkes erwachte", und er deshalb das Eins-Werden mit diesem seinem Volke durch Erkennen seines Gottes und durch Sich-Einfügen in dessen Gebote vollzieht?

Ist es nicht ein fast verbrecherisches Unterfangen, mit kleinlich nörgelnden, offenen und versteckten Angriffen einem gewesenen Lehrer und Führer zu begegnen, der das Wickelkind: Nationaljudentum, das er ins Leben zu rufen half, zur Besinnuung auf Gott, seine Würde und seine Bestimmung aufruft; dessen Zionistenhaß tausendmal zionistischer, weil tausendmal jüdischer ist, als so manches seichte, entjüdischte Zionisteln? . . .

Wie gesagt, die erfolgten Ausführungen dienen bloß dazu, die Schuld großer nationaljüdischer Kreise gegenüber der Religiosität als dem Kerne des Iudentums, und gegenüber Dr. Birnbaum, als ihrem Bejaher und Verfechter, festzustellen. Denn einer Verherrlichung bedarf Dr. Birnbaum wahrlich nicht. Trotzdem die religiösen Schriften Birnbaums von der Mehrzahl der jüdischen nationalen Preßorgane nicht nach Gebühr beachtet, während an Inhalt und Gedankentiefe, an Glut und Gefühlsreichtum weit zurückbleibende Büchlein anderer populär gewordener Autoren übermäßig auf den Schild gehoben werden, — trotzdem, meine ich, ist in diesen religiösen Schriften so viel Ewigkeitswert aufgespeichert, daß der Anteil ihres Autors an dem „ewigen Leben" vollkommen sichergestellt ist.

Also nicht von Verteidigung, sondern von Anklage ist hier die Rede, und nun dieselbe erfolgt ist, noch ein Wort zu den religiösen Schriften Birnbaums selbst.

Ich habe früher den Ausdruck: Ewigkeitswert gebraucht, und es ist schon hiermit sehr Zutreffendes gesagt worden. Es wurde zwar von irgend einer Seite behauptet, in Birnbaums religiösen Ideen sei nichts Neues, Neuartiges, da er ja nur das altbekannte, gesetzestreue Judentum predige. Aber diese Ansicht ist wohl richtig

und unrichtig zugleich. Und zwar unrichtig deshalb, weil alle ewigen Wahrheiten im Grunde genommen stets alt-neu sind. Alt: der Kern, der Inhalt, der Stoff; neu aber kann sein: die Beleuchtung, die Formulierung, die Nüance, die Gruppierung und Anordnung. Und so hat auch Birnbaum mit unvergleichlicher Gedankenschärfe und prophetischer Intuitionskraft den Ewigkeitsdom des Judentums mit seinen grandios-erhabenen Umrissen herauszuarbeiten verstanden, so klar es zu tun verstanden, daß der Sinn dieses Judentumgebäudes im großen und ganzen, als auch die Bedeutung der einzelnen Teile bis zu den winzigsten Verzierungen einem so recht eindringlich zu Bewußtsein kommt.

Aber auch eine große Entdeckung hat Birnbaum gemacht: Er ist der Neuschöpfer des jüdisch-religiösen Universalismus! Dieser Gedanke, der wohl sporadisch in Lehre und Leben der Judenheit auftauchte, wollte niemals so recht zu Fleisch und Blut werden. Aber er muß es werden, wenn das religiöse Judentum blühen und aufsteigen, statt wie heutzutage nur in Defensiv- und Konservierungskämpfen sich erschöpfen soll.

Aber mit allen diesen Bemerkungen ist der Ideenreichtum der religiösen Schriften Birnbaums mehr angedeutet als ausgeführt. Solchen Monumentarbeiten gegenüber ist jederlei Besprechung nur unzulänglich. Man lese deshalb die religiösen Schriften selbst, die einzigartigen, die zugleich erheben und erschüttern. Denn sie sind klar wie Wahrheit und geheimnisvoll wie die Ewigkeit, sanft wie Hügelgelände und drohend wie Lawinen, gläubig wie Kinder und weise wie Greise, zärtlich wie Mütter und verzehrend wie Propheten.

Druck von Paul Wrede, Berlin SW. 68, Neuenburger Str. 5.
Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.
Verlag des Jeschurun, Presse-Abtlg. des hebr. Verlags „Menohra", Berlin.

מתכת אפ"ה עושין צינור של עץ ג"כ ועבדינן תרתי אע"ג דבתקנה זו של צינור קטן של עץ סגי לכ"ע מ"מ מהיות טוב עבדינן תרתי והמחמיר תבוא עליו ברכה אבל בודאי סגי בתקנה זו לחודא אפילו אם הצינורים של מתכת אינם קבועים בקרקע כשר ע"י צינור של עץ· עכ"ל מו"ר מהר"ם שיק זצ"ל·

ומעתה קשה כיון שהגאון רע"א זצ"ל כתב (בצד 34) התקנה לחבר הסילון של מתכת בחיבור גמור אל הקרקע ולא הוסיף שצריך ג"כ בסוף סילון קטן של עץ· א"כ לא הצריך להחמיר למיעבד תרתי· א"כ יותר היה לו לכתוב העצה של צינור קטן של עץ· דאז לכ"ע סגי אפילו אם הסילונות של מתכת אינם קבועים בקרקע וכמ"ש מו"ר מהר"ם שיק זצ"ל· עיי"ש· והגידולי טהרה סי' ט' כתב דעדיף טפי ליקח סילונות של מתכת משל עץ דבשל עץ יש בהן חשש גומות· וזה דלא כרע"א זצ"ל·

דוד צבי האפפמאנן·

תקוני טעות בחוברת א·

בצד 6 שורה ג' תחת "הוא" צ"ל "הוי אמינא"·
" 6 " ה' צ"ל: דהתם נמי כתיב וכתבת והדר על האבנים· דזה אינו דהתם לא כתיב וכתבתם וא"כ א"צ ליכתב כולו עד גמירא וכו'·
" 6 " כ"ג תחת "על דעתם" צ"ל "על דעתך"·
" 7 " י"ב תחת "נקודים" צ"ל "נקובים"·
" 7 " ל"א תחת "ישעיה" צ"ל רבינו ישעיה"·



ד"ר ש׳ כ"ץ.

הערה.

בחוברת א׳ של הישורון דף ד׳ הביא אמו"ר פרופ׳ ד"ר דוד צבי האפפמאנן נ"י בחידושיו והערותיו הנעימים אות ד׳ פירוש על מאמר ירושלמי הוריות פ"א ה"א „תורה אמרה אחריהם אחריהם" דאיתא גם בירושלמי סנהדרין פ"א ה"ב וצורת פסוק כזה לא נמצאה בתורה. ועתה בלי לפלפל נגד אמתת דברי אמו"ר, נראה לע"ד, שאפשר לפרש השנות הלשון שבמאמר גם באופן אחר. דהנה מקשינן על זה שם בגמרא: יכול אם יאמרו לך על ימין שהיא שמאל וכו׳ ומקושיא הזאת קרוב לשער שכל הענין מוסב על הפסוק הזה או על פסוק דסמיך ליה. ובאמת אם נבוא אל העיון אנו רואים בדברים י"ז י׳ וי"א כפל לשון כבנדון דידן דשתי פעמים כתוב שם „אשר יורוך" ושתי פעָמים „אשר יגידו לך" ומשום השנות המלין שבפסוקי התורה איתא גם בגמרא שתי פעמים „אחריהם אחריהם" והיא דיוק תוכן הפסוק בקיצור ודמיון: „אחריך בנימין" בשירת דבורה.

הינדנבורג, ניסן תר"פ.

הערה.

בגוטאכטען של הגאוי רע"א זצ"ל הנדפס בחוברת הקודמת איתא בצד 34 דאם ממשיך מים ע"י צינורות של מתכת צריכין שיהיו מחוברין חיבור גמור עם הקרקע ונעשים מתחלה לקבעם בקרקע בחיבור גמור. וכתוב שם בצד 37 שהוא (רע"א זצ"ל) תקן בק"ק פוזנא שיומשכו המים ע"י צינורות של עץ. ואולי מפני זה לא לקח צינורות של מתכת מפני שחשש שמא לא יחברו אותם בקרקע בחבור גמור.

ותמוה קצת שלא הזכיר הגאון זצ"ל הך תקנה דסעיף מ"ח שמחבר לפי הסילון של מתכת צינור קטן של עץ. ומו"ר מהר"ם שיק זצ"ל בתשובותיו סי׳ קצ"ז האריך בזה והעלה דהרוצה להמשיך מי גשמים ע"י צינור וסילונות יש ב׳ תקנות (בסילונות של מתכות) או שיחברם לקרקע בחיבור גמור (עיי"ש), והתקנה הב׳ אפילו הסילונות אינם מחוברים אלא שלבסוף לא יקלחו לתוך המקוה ממש אלא יהא הפסק מעט או שישימו צינור קטן של עץ בסופו. ולפי מ"ש מרן זצ"ל בח"ס סי׳ קצ"ט צריך שלא יהא הצינור של עץ תחוב בצנור של מתכות (עיי"ש) וגם כ׳ שם בסי׳ רי"ד דלכתחלה לא יהא הצנור של עץ חקוק אלא מחובר מדפין (עיי"ש).

ובסוף תשובה זו כ׳ מו"ר וז"ל: אמנם הרא"ש בתשובה כ׳ הואיל ויש גדולים חולקין עצה טובה שלא יסמוך על תקנה ראשונה לחבר הצינורות לחודא אלא יעשה גם צינור קטן של עץ... וכן נוהגין אע"ג דמחברין לסילונות של

התקופות היותר אפלות· היותר איומות בתולדות עמנו· כל היהדות המזרחית· שהֵנָּה רוב בנין ורוב מנין של האומה הישראלית· מוט התמוטטה ממסד ועד הטפחות· המלחמה עשתה שַׁמּוֹת בכל הישוב העברי — ואחריה ירד עליו מבול של פוגרומים· של טביחות והריגות· ועשרות אלפים מאחינו נפלו לקרבן על מזבח "השחרור הלאומי" של המדינות החדשות· מגדות הים השחור עד חפי הוויכסל נשפכו נהרי נחלי דם ישראל· פלצות וזועה אחזו בכל שדרות עמנו בארצות המזרח — ואימת — הכליון הביאה לידי בהלת מנוסה ממקום התֹּפֶת· קוראים לנדידת זו בשם "אמיגרציה"· אך באמת אין זאת אמיגרציה במובן הרגיל· הגירה של אנשים העוקרים את דירתם ומבקשים למו דרכים חדשות בישוב־הדעת ואחרי הכנות הדרושות לשנוי גדול כזה במהלך חייהם· זוהי בריחה ומנוסה· כְּנָס מעברי פי פחת· כבורח מפני הדליקה· החוגר את שארית כחותיו להנצל מן הסכנה המרחפת על ראשו — ויהי מה! תתחתים ואבני־תקלה כאין וכאפס הם בעיניו· אל הרפתקאות ומכשולים לא ישים לב — הלאה! הלאה! והנה באים הם הנה אחינו הנִמלטים· באים אחרי גלגול של נדודים קשים ועמל רב; באים — וטַרגדית המשבר הלאומי על פניהם· ונפשם מלאה רֶטֶט־בלָהות ועצב־היֵאוש; באים על אחיהם ומבקשים מפלט — — —

חובה קדושה מוטלת על כלנו לעזור לאחינו הנודדים האמללים בעת צרתם· חובה כפולה ומכֻפלת היא מטעמים אנושיים וישראליים· הכחות המזרחיים שבאו לגרמניה ומשתקעים פה יועילו ודאי במדה מרובה לחִזוקה ושמירתה של כל היהדות במדינה זו· וכל החפץ בקיום האומה הישראלית ורוח העברי; כל מי שבא לידי הכרה· כי לא על ידי הכחשה־עצמית· כי אם על ידי עזרה־עצמית וְאַחֲוָתִית נחזיק מעמד בפני אויבינו הקמים עלינו לכלותנו· — הוא בודאי שיכיר גם בחשיבותה של הצלת הכחות העברים הרעננים והפוריים הבאים הנה עכשיו מארצות־המזרח לטובת כלל־ישראל· ואל־נא נשכח כי גלגל הוא החוזר בעולם· לפני ארבע מאות שנה נדדו בני ישראל ממערב למזרח; מאשכנז נמלטו לפולניה — ואחיהם החישו להם שם ישע ופדות· עתה נהפך הגלגל· אך שינוי־פרשיות הוא· גורלה של אומתנו בגלות הוא: תלאות נדודים מהכא להתם· ומהתם להכא· וכל מה שיקרה לאחד מחלקי אומתנו־נוגע בקיומו של כל העם העברי· כל ישראל ערבים זה בזה ומקושרים ומאוגדים זה עם זה·

שיתוף גורלנו אינו זז ממקומו על ידי כל מיני הפירושים והביאורים על פורעניותינו· הפירוש האמתי של גוף־ספרנו הוא:

כל המקיים נפש אחת מישראל — כאילו קיים עולם מלא; וכל מי שיכול לקיים נפש אחת מישראל· ואינו מקיימה — כאלו החריב עולם מלא ובנפש האומה הוא קובע — — —

ברלין· ניסן תר"פ·



על ערותם הם, בושים הם להודות, כי רודפים הם את היהודים בשביל שהם יהודים, הרי חיים אנו בריפובליקה סוציאליסטית, שחרתה על דגלה את המלים היפות: "חפש", "שויון", "אחוה", ואיך זה אפשר לדון ברותחין את הפליטים העברים האמללים, הנמלטים מחמת המציק בפולניה, ומבקשים למו חסות ומפלט במדינה חפשית זו? סוציאליזמוס ואנטישמיות — היש לך סתירה גדולה מזו? האנטישמיות, אמר בֶּבֶל, היא הסוציאליזמוס של הטפשים, אולם המנהיגים הסוציאליסתים של המדינה הגרמנית הרי בודאי שפקחים גמורים הם — היתכן איפוא שיתנו יד לגזרות הערוכות נגד יהודים? והנה עומדים הם ומבארים: חס מלהזכיר! הגזרות הללו אף קורטוב של אנטישמיות אין בהן; ערוכות הן ביסודן כלפי הזרים — ואם "הזרים" האלה רבם ככלם יהודים הם, הרי רק מקרה הוא זה, ולא בנו האשם, ולא לזאת היא כונתנו — — עוד הפעם: גוף הספר אמנם לא נשתנה ע"ז כלום — אך העיקר הוא, כי נמצא "ביאור מספיק" — ודי . . .

ואם הסוציאליסתים מבני אומות־העולם הם פקחים גמורים — על אחת כמה וכמה היהודים המתבוללים! חכמה יתרה נודעת להם לאחינו אלה, ובשכלם החריף הכירו, כי הרדיפות על יהודי־המזרח באשכנז לא זו בלבד שאין בהן משום אנטישמיות, אלא אף זו שיש בהן משום תחבולה רצויה ונאותה כנגד האנטישמיות! הפחד מפני "הרשעות" — זהו אחד היסודות הראשיים והעקריים של שיטתם "היהודית", זה עשרות בשנים נלחמים הם נגד האנטישמיות — ותכסיסי "מלחמתם" הם: טמיעה והתבוללות, כיסוי־פנים ועֶלום־הגזע, טשטוש הפרצוף של הרוחניות העברית ובגידה בקדשי ישראל, והנה באים הנה יהודי־המזרח, יהודים גמורים בתבניתם וצורתם, בלשונם ודבורם, בהרגשתם והלך־רוחם, בהכרתם וידיעותיהם, — והופעתם הרי היא סתירה גמורה, מחאה חיה נגד כל אותה השיטה של "המלחמה" נגד האנטישמיות בדרך הבִטול־העצמי והכחשת "האני" הלאומי... נוח להם איפוא לאותם "הטפוסים הגיתואים" שלא יבואו משיבואו — ועכשיו שבאו, ישובו למקום שהלכו משם, או ילכו בדרכם הלאה, ובלבד שנפטר מהם ולא יהיו לנו למוקש ולצנינים בעיני "עמנו" הגרמני — — והדבר הגיע לידי כך, כי עתונים ליברלים ידועים, היוצאים לאור ע"י יהודים, עומדים בראשי הקושרים את המלחמה נגד יהודי־המזרח, בזה חפצים הם, כנראה, להבליט את "פטריוטיותם הטהורה". איזה פרי הביאה "מלחמתם" נגד האנטישמיות — מוכיחה העובדה המעציבה, כי התנועה של שנאת־ישראל התפשטה עתה בכל רחבי המדינה במדה שלא היתה כמוה עד כה, אמנם גם לזה נמצא, כמובן, "ביאור מספיק": ריאקציה, נסוג־אחור, סטרא־אחרא, כך הוא מנהגו של עולם: פסיעה אחת קדימה — ועשר פסיעות אחורנית: הכל הולך אמנם כשורה — אלא שהנגע בגוף הספר בעינו עומד ואין הביאור מתמלא מחוליתו, ובית ישראל אינו נבנה מחֻרבנו וממחריביו ומהרסיו — — —

וחרבנו של בית־ישראל, הוי, מה גדול, מה נורא הוא! עשיר הוא ספר ההסתוריה שלנו בדפים הכתובים בדם ואש; גלותנו הארוכה היא שרשרת בלתי־פוסקת של תלאות ורדיפות, צרות וענויים, אולם התקופה האחרונה היא אחת

בקפיטל שלאחרי זה יביא בחשבון את גודל שטח האדמה הנחוץ לנו לשלשים שנות ההתאחזות הראשונות שיעלה לפי דבריו לערך 6,360,000 דונאם. והמחבר הולך ומראה על האפשריות השונות, איך ואיפה לבוא לרכישת השטח הזה.
בשאר הפרקים ידובר בפרוטרוט ע"ד הסתדרות ההתישבות, עניני הכספים, הנהגת, בחירת וסדורם של המהגרים.
מכל מה שהבאנו בקצור עד עתה יוכח כל קורא כמה מן החומר החשוב שנדון ברצינית מיוחדת ובקיאות של מומחה, יש בספר הזה, ויארכו הדברים אלמלי באנו להביא קצורים גם מן הפרקים הבאים, ומן החלק השני של הספר הדן על שאלות פרטיות הנוגעות לעבודת ההתישבות החקלאית והעירונות, ועל האמצעים הדרושים לכל ההנהגה והסתדרותה בכלל ובפרט. יכולים אנו רק לומר, שכל הקורא בספר כזה בודאי שלא הפסיד זמנו. לו גם אם בהרבה פרטים לא תהא דעתו כדעת המחבר ותוצאת חקירותיו. ועל ספרים כאלה עלינו לומר: כמותם ירבו בישראל ובעברית!



יוסף ליאן.

ביאורים על פורעניות.

ילמדונו רבותינו: תנועה זו הערוכה נגד הזרים באשכנז מהי? כלומר — היש בה משום שנאת-ישראל, או לאו? בעיקרו של דבר אמנם לית מאן דפליג כי "הזרים" הללו רֻבם ככֻלם מזרע יעקב הם, יהודים שביהודים, אשר הכרת-פניהם תענה בהם על צור-מחצבתם וארחות-חייהם יעידו על גזע-מולדתם. ויהדותם היא שגרמה להם לקחת בידם את מטה-הנודדים, לעזוב את ארצם ומולדתם ולנוע לארץ נכריה, למקום שאין מכירים אותם ואין מקבלים אותם בסבר-פנים-יפות כלל וכלל. וסוף-סוף הרי אחת היא להם, אם נרדפים הם כאן על יהדותם, או על מזרחיותם וזרותם. מלומדים הם אחינו המזרחים למדַי בכל מיני פורעניות — "ובביאורים מספיקים" הנגררים אחריהם. כל גזרה ותוכחה הנִתֶּכת על ראשם — "פירושה" בצדה. כשפרצו למשל ברוסיה, בסיומה של תקופת-המהפכה משנות 1905/6, שע"ה פוגרומים, וזרם של דם יהודי נשפך בכל רחבי המדינה — באו המפרשים וביאורים בידם, כי הפוגרומים לא היו חלילה פוגרומים ממש, אלא חזיון חלקי של "הקונטֶרְריבולוציה" של המהפכה מאידך גיסא. ובזה נחה דעתם. ואם נהרגו מבני ישראל למאות ולאלפים — מה בכך? העיקר הוא, כי נמצא "פירוש מספיק" — ודי...
ואמנם לא אלמן ישראל "ממפרשים" כאלה, בכל דור ודור ובכל ארץ וארץ קמו לנו ולצרותינו "מבארים מספיקים", הממציאים איזה "ויש לישב" לכל מיני הפורעניות הנופלות בחבלנו. גוף הספר אמנם אינו משתנה כלום על ידי כל המפרשים ונושאי כליהם; הנגע בעינו עומד; היהודי אחת דתו להיות נענה ומורדף. בעיקרו של דבר אין הביאורים באים אלא בשביל א ח ר י ם, כעלה-תאנה לכסות

ושעד עכשיו לא השתמשו במימיהם כדבעי למטרת השקאה גדולה. ע"י אמצעים טכניים מודרנים יכולים להפרות עמהם לכהפ"ח מאת אלף דונם אדמה ולעשותם לפרדסים מצוינים של תמרים, תפוחי זהב, לימונים, תאנים, אֲנַאֲנַאס, באֲנַאֲנים, קני נפת, צמר גפן, קהוה וכיוצא באלו, שפריהם יכולים יהיו להיות מובלים על נקלה. לעיר החוף יפו ע"י מסלת ברזל משולבת לשאר מסלות הברזל הנמצאות בארץ. האפשרות השלישית היא חפירת בארות בחלקי הארץ אשר על יד ים התיכון ששם מוצאים מים בעומק קטן. וכל רֶשֶׁת - ההשקאה צריך יהיה לְאַחֵד עפ"י סדר ההשקאה שנעשה באוסטריא. אחרי הראותו עוד על ערך הענין הזה, הוא עובר אל פרק הדרכים, מסלות הברזל, ערי החוף שישנן בארץ ומצבן.

בבקיאות מצוינה הוא מספר לנו ע"ד הדרכים המתוקנים וביחוד על מסלות הברזל שנסללו בארץ קודם המלחמה ובימי המלחמה, והמחיר שהוציאו עליהן. עד שבאחרונה הוא מסכם ומראה לנו איזה סכום נחוץ בשביל הדברים האלה והוא אומר:

סדר השקאה וקנליזציה	30,000,000	פרנקים.
בנין חופי יפו, חיפה, עזה	40,000,000	"
קנית מסלת-הברזל יפו-ירושלים וחיפה-דראע	25,000,000	"
בנין מסלת-הברזל עזה-באר-שבע, ירושלים-ירחו-עמון וירושלים-שכם-צמח . . .	45,000,000	"
רשת תליפון	3,000,000	"
ס"ה	143,000,000	פרנקים.

בקפיטל י' הוא דן ע"ד תקונים משפטיים לְקִדּוּם ההתישבות (זכות קנין בתים וקרקעות, מס ומכס). ע"ד מַצב הדברים תחת ממשלת התורקים עד עתה, ואיך שצריכים להיות בעתיד.

בפרק ג' ידבר ע"ד מטרות ההתישבות החדשה, ע"ד שאלת יצירת רוב יהודי בארצנו, המספר הדרוש לזה, אפשריות קיום ופרנסה, מדת זמנה של ההתישבות, רכישת האדמה, התפשרות מדינית עם הערביים, ארץ ישראל בתור מרכז תרבותי, וכן הלאה על כל השאלות המרכזיות המענינות אותנו כיום הזה. לפי דעת רופפין אפשר יהיו להושיב בא"י במשך עשרת השנים הראשונות ערך עשרים אלף משפחות או מאת אלף נפש שימצאו פרנסתם מעבודת האדמה ודאביזורה. עפ"י הנסיונות שעד עתה נראה, שעל המספר הזה יכולות להתוסף במשך הזמן הנ"ל עוד שתי מאות אלף נפש משאר המקצועות כמו בעלי מלאכה, פקידים, מורים, רופאים בעלי תעשיה וכו'. ויהיו לנו בא"י בסוף עשרת השנים הראשונות בס"ה ערך 400,000 איש. עשרת השנים הראשונות תדרשנה מעמנו אמץ רוח ונדיבות במדה מרובה. אבל אחר שיעלה בידינו להאחיז בארץ כשלש מאות אלף נפש, הנקל יהיה לנו להושיב בארץ בעשרת השנים שאח"ז סכום כפול של נפשות ובהביאנו בחשבון את הרבוי הטבעי, והאפשרית הכלכלתית היוצאת מכל העבודה בעשרים שנות ההתאחזות הראשונות, יצא לנו כי בעוד שלשים שנה יהיה לנו בא'י מרכז יהודי בעל שתי מליון נפשות.

מביא סטטיסטיקה ע״ד מספר היהודים בירושלם בשנת 1918 שעלה רק ל־26,605 נפש, עפ״י השכונות שבהן הם גרים, ע״פי שייכותן ״להכוללים״ השונים, אזרחיותם, גִילָם, מיניהם, משלח ידיהם ואפני חייהם. הלוח הסטטיסטי הנתן בזה מענין מאוד, כמ״כ ע״ד אלו שבשאר הערים. בקפיטל ג׳ הוא מדבר בארוכות ע״ד היהודים בערי החוף יפו וחיפה וכל שורה ושורה יש לה ענין מיוחד. ביחוד מענינים דבריו ע״ד השכונה ״תל־אביב״ ולוח הסטטיסטיקה המצורף לזה. בקפיטל ד׳ הוא מדבר ע״ד המושבות, התיסדותן והתפתחותן, תנועות הפועלים, יסוד הבנקים וכו׳. בשנת 1914 היו בא״י 43 מושבות, שטח אדמתן 40000 הקטרים ומספר יושביהן 12000. באריכות מפורטת נמסרים לנו מספרים סטטיסטיים ע״ד כל ההופעות שבחיי אחינו במושבות, השתלשלות עבודתם וקיומם, שפתם, בתי ספריהם, הנטיעות והזרעים למיניהם וכו׳. בקפיטל ה׳ מדבר המחבר ע״ד הנסיונות שנתנה לנו ההתישבות החקלאית עד עכשיו וכל דבריו מלאים ענין.

בפרק ב׳ ידבר ע״ד הנחות בשביל התישבות גדולה.

קפיטל ו׳ מראה על אחוד ההנהגה הארצי־ישראלית בתוך גבולות הארץ ההיסטוריים. גם פה ממציא לנו המחבר חמר סטטיסטי חשוב ע״ד מספר יושבי הארץ למחוזות וגלילות, לאמונות ומשלח־יד. על פיהו היה מספר יושבי הארץ בשנת 1914 בס״ה: יהודים 90,000, מושלמנים 710,000 ונוצרים 80,000, שמחציתם בערך נמצא בירושלים ומחוזה. קפיטל ז׳ עוסק באופן סדורה החדש של ההנהגה הארצית. בהראותו על המעצורים שהונחו על דרך התפתחות הישוב החדש מצד פקידי הממשלה התורקית, הוא מביע תקותו כי בעתיד, תחת חסותה של חברת־הלאומים ישתנו הדברים לטובה מכל וכל. המחבר מראה, כי אלמלי אפשר היה שיהגירו לא״י תיכף כל אלה שנכספים וכמהים לשוב לארץ אבותנו, כי אז נפתרה מיד ועל נקֵלה שאלת הנהגת הארץ. אבל, הוא מוסיף לומר, המצב אינו כך. לא כל הרוצה לבוא יוכל לבוא תיכף באמת, כי אם בהדרגה אטית נצטרך להושיב את הארץ, והוא הולך ומצייר תמונה מן ההנהגה איך שתצטרך להיות ולהתפתח במשך העת. בקפיטל ח׳ ידובר ע״ד האבטונומיה הלאומית והתרבותית, ע״ד בתי הספר ושכלולם, ימי המנוחה והמועדים, הכרת השבת בתור יום מנוחה רַשְמִי, השלטת השפה העברית בחיי היהודים וביחוסם לממשלה, וע״ד המשפט העברי. בקפיטל ט׳ הוא עובר אל האמצעים הטכניים הנצרכים בשביל הרמת הארץ והטבתה, הבראת אוירה במקומות שונים, והקנליזציה. האמצעי היותר חשוב בכדי להרבות יבול הארץ הוא סדור השקאה מסודרת ומשוכללת. אעפ״י שכמות הגשמים היורדים בא״י מרובה, עכ״ז אין הגשמים מתחלקים היטב הן במה שנוגע לתקופות השנה, והן במה שנוגע למקומות ירידתם. הגשמים יורדים בא״י רק מחודש חשוון עד אדר, בעת ששאר החדשים הנם כמעט בלי טפה של גשמים. צריכים לדאוג איפה שמי הגשמים בירידתם לא ישטפו לאבוד אל ים המלח וים התיכון אלא יעצרו באופן מלאכותי בשביל חדשי הקיץ, דבר האפשר שיעשה בעמקים וגיאיות שבהרי ארץ ישראל. אפשרית שניה להזין את הארץ מן הנחלים המקבלים והמובילים מים בכל השנה מן הלבנון והחרמון, כמו הליטאני והירדן שהם הנהרות הכי גדולים שבארץ,

בספרו החדש:

(בנינה של ארץ ישראל) Der Aufbau des Landes Israel
Ziele und Wege jüdischer Siedlungsarbeit in Palästina
(מטרות ודרכים של עבודת התישבות יהודית בארץ ישראל)*

מעביר לפנינו המחבר במומחיות מפליאה תמונה מדויקת ממצב הארץ, יושביה, וכל הנוגע להם. הוא מראה על האפשריות השונות הנגלות לנו מכל זה בשביל ישוב הארץ התרכזותנו והתבצרותנו בה. „מטרת הספר הזה – אומר הוא בהקדמתו – היא, לגלות את החובות החדשים והדרכים החדשים. רחוק ממני להאמין, שמצאתי פתרון מחלט בעד כל הפרובלימות. אשמח אם יעלה בידי, לברוא על ידי הספר הזה הבסיס הנכון בשביל ההתוַכחות" וכמה חומר חשוב צבור בפרקים הבאים. בפרק הראשון: Die jetzige jüd. Bevölkerung Palästinas (אוכלסי ישראל בארץ ישראל כעת) מספר לנו המחבר, כי בראשית המלחמה העולמית היה מספר היהודים בארץ ישראל תשעים אלף נפש. אחרי הראותו על סבת קטנות המספר הזה, למרות שרבו הגעגועים בלב כל איש מישראל לארץ אבותינו בכל דור ודור, מאז נחרבה עד ימינו אלה שהתחילו לבנות הריסותיה, כייש לבקשה ביחוסים המדיניים והכלכליים של הארץ, ואחרי הראותו על ההתאמצות שנעשתה בדבר הישוב החדש הוא מראה לנו שתושבי ארץ ישראל מתחלקים לג' סוגים: א) הישוב הישן המונה בקרבו רוב היהודים הגרים במספר גדול ביחוד בארבעת הערים: ירושלים, חברון, טבריה וצפת (60—65000 נפש) והחיים ברובם הגדול מן „החלוקה". ב) הישוב החדש העירוני, המונה בקרבו סוחרים, בעלי מלאכה, מורים ופקידים החיים ברובם ביפו וחיפה (15000 נפש), ערך עשרים אחוזים למאה מיהודי ירושלים יש למנות על סוג זה. ג) הישוב החדש החקלאי: יושבי המושבות (12000 נפש). בקפיטל ב' של הפרק הזה, נותן לנו המחבר סקירה היסטורית ע"ד הקהלות, חיי היהודים והתפתחותם, מזה רואים אנחנו כי בשנות השמונים למאה שעברה חיו:

בירושלים:	ספרדים 8000,	אשכנזים 10000	=	ס"ה 18000;
בחברון:	„ 2000,	„ 1000	=	„ 3000;
בצפת:	„ 4000,	„ 2000	=	„ 6000;
בטבריה:	„ 3000,	„ 2000	=	„ 5000;

או סך הכולל 32000 יהודים שרובם חיו מן „החלוקה". עם התפתחות הישוב החדש הלך וגדל גם הישוב הישן, עד כי בשנת 1914 חיו:

בירושלים:	ספרדים 20000,	אשכנזים 25000;	
בחברון:	„ 500,	„ 500;	
בצפת:	„ 3000,	„ 4000;	
בטבריה:	„ 3500,	„ 1500.	ס"ה 58000 נפש.

במשך המלחמה יצאו הרבה מאחינו מן הערים האלה, ומספר גדול, ביחוד מן הזקנים מת. לפי דעת המחבר יטביע בעתיד הדור הצעיר, שספג בקרבו גם השכלה חלונית, את חותמו על חיי היהודים בארבעת הערים הקדושות הללו. אח"כ הוא

*) Jüdischer Verlag. Berlin 1919.

ד״ר שמואל הכהן·

הידעתם את הארץ?

ארץ ישראל נהיתה עוד הפעם לתל תלפיות· שכל עיני ישראל· ובמקצת עיני כל העולם פנויות אליו· שאלת העתיד הקרוב של ארץ אבותינו מנסרת בכל העולם· לא רחוקים הם הימים שיוחתך גורלה ביחוסה לעמנו המתגעגע ומשתדל לשוב אליה להחיותה ולהפרותה· כי קדושה היא לנו הארץ הזאת הן מצד הדת והן מצד הלאומיות· רעיון ישוב ארץ ישראל הלא קרוב הוא כל כך ללב כל אדם מישראל· מבלי הבדל מפלגה· כתה או סיעה·

המאורעות המדיניים האחרונים העמידו שאלת ארץ ישראל במרכז ההתענינות· עשאוה בעדנו לשאלת־השאלות· ההכנות והתקוות בנוגע לא״י מעסקות כל אשר בשם ישראל יכונה· ואם רואים אנו שרכוז הכחות הנחוץ לעת כזאת לתכלית השגת המטרה טרם יצא לפעולות· עכ״ז כל הלבבות הולמים כעת בהתרגשות יתירה· ועיני כלנו נשואות לארץ חמדתנו· מה רב כעת מספר אלה הנושאים ונותנים· הדנים ושואלים ע״ד טוב הארץ· גדלה· גבולותיה· יבולה· התוצרה שלה· ואפשריות התישבותה· הידעתם את הארץ? היא אחת השאלות החמורות הנשאלת כיום מכל אחד מאתנו· ומעטים מאוד הם אלה שיכולים לתת תשובה ברורה אפילו במקצת על שאלה זו· לפעמים לא רחוקות עלינו לשמוע שיחות בטילות ומרגיזות· המוכיחות עם־הארצות גמורה אפילו בין אנשים בעלי השכלה ובעלי מדע כשהם באים לדבר ע״ד ארץ עברנו ועתידנו· טובה וערכה· מטפלים אמנם בהרבה מאמרים פולמוסיים ע״ד ״הלכתא למשיחא״ אבל לחקור ברצינות הראויה ולשים לב לידיעת ארץ ישראל במדה הדרושה ב ז מ ן ה ז ה· קבלו עליהם רק מתי מספר· נוסף לזה מעטים בינינו גם הספרים במקצוע זה הכתובים מיהודים מומחים ובני־סמכא· מלבד מאמריו השונים של החכם רא״מ לונץ ז״ל בספריו השונים· ספריו ומאמריו של א· ספיר· נתנו לנו בשנים האחרונות ספרים מדויקים ממין זה שלשה מאחינו מר ד· טריש· הד״ר א· רופפין וק· נאוורואטצקי· וחבל שספרי החכמים האלה שנעבדו עפ״י הדרישות האחרונות של תורת הכלכלה המדינית לכל הלכותיה וסעיפיה· הנם כתובים אשכנזית· ונמצאים רק בידי יחידי סגולה· ואף גם זאת כי הספרים האלה לא דנו בעיקרם ע״ד המצב הנוכחי של ארצנו ביחוסו אל העתיד ה ק ר ו ב עפ״י ה ש נ ו י ה מ ד י נ י ש נ ת ה ו ה מ י מ י ה צ ה ר ת ב ל פ ו ר· ע״ד השנויים העקריים שנעשו בארץ גופא· ותכנית העבודה שעלינו זהתאמץ לממש אתה בכדי לתפוש בה אותו המקום שהמדינאים האנגלים רוצים לזכות אותנו בו·

משנה תודה חייבים אנו ע״כ להדר· א· רופפין· שחנן אותנו בספר חדש· שעפ״י תכנו· כדאי היה שיהיה כתוב עברית ושיהיה מונח על שלחן כל איש מישראל; כדאי שתרבה הקריאה בו וממילא שתתרבה על ידו ידיעת ארצנו והבנת השאלות המסובכות המלפפות אותנו והדורשות פתרון מעמנו בכלל ומכל אחד מאתנו בפרט·

ד׳

<u>והריחו ביראת ה׳</u> (ישעיה י״א ג׳). איננו נכון לגזור מלת והריחו משרש רוח במובן "Geist" אף כי נמצא בדה״כ שלמעלה הדיבור: ונחה עליו רוח יראת ה׳, והיה אז כפל ענין וכפל מלין, אשר אין דמיונו בכה״ק וגם לא נמצא בכל המקרא פעל הנגזר מן מלת רוח. וע״כ נ״ל כי יש לדמותו להשרש הערבי הדומה לו במובן הושיע. ובכן פתרון הדברים, כי ה׳ יושיע את נצר שרש ישי בנוח עליו רוח יראת ה׳, וזה יתן לו היכולת שלא לשפוט למראה עיניו ולמשמע אזניו. — ובזה הענין לדעתי יש לפתור הכתוב בזכריה ד׳ ו׳: <u>כי אם ברוחי</u>. וכונת הנביא לאמר: תשועתכם לא תהיה בכח הגוף ולא בחיל גדול של אנשי מלחמה, כי רק בהתשועה אשר תהיה לכם מאת אלדי צבאות; ותהיה מלת רוח ברפיון וא״ו כמו רַוַח ורְוָחָה.

ומדי דברי במלת רוח אומר גם דעתי בהכתוב <u>וירח ה׳ את ריח הנחח</u> (בראשית ח׳ כ״א) כי גם פה וגם בכ״מ שנ׳ ריח ניחח אין לפתרו במובנו הרגיל בפי כל: wohlgefälliger Geruch, כי לפי ראות עיני יש בזה הגשמה גסה נגד הבורא ית״ש מאין כמוה, וע״כ אלך בזה בדרך מורי היקר ר׳ יעקב בארטה ז״ל. כי הוא אמר בפתרון הכתוב: ולא אריח בעצרותיכם (עמוס ה׳ כ״א) כי יש לדמותו ללשון ערבית אשר שם יש לה מובן: רצה בדבר מה וכונת הנביא: לא ארצה בעצרותיכם. וכמו״כ לדעתי גם בבראשית שם הכתוב ר״ל; כי הקב״ה רצה בקרבן נח אשר עשה לו בזה נחת רוח. וכן בכ״מ יש לבאר המלות ריח ניחח: רצון ונחת רוח להקב״ה. והנה גם בהכתוב בישעיה הנ״ל רצה מורי ז״ל לבאר והריחו בענין זה אך לדעתי אין לו שחר בזה.

ה׳

<u>ועפו בכתף פלשתים</u> (שם שם י״ד). מלת ועפו אין לפתרה בענין עוף במובן fliegen, כי אז היה לו לומר ועפו על כתף פלשתים ולא בכתף. ע״כ נ״ל לדמותו למלת עאף בערבית — והוא ג״כ מנחי וא״ו — ופתרונה. כמו צרורי, ובפרט: התנפל על האויב בלילה לשלל שלל והיה לפי״ז ענין הכתוב: כי בני יהודה ואפרים יחדיו יתנפלו על הפלשתים בכתף ארצם ויבוזו את שללם. ותהיה מלת ועפו מקבילה היטיב למלת ויבזו.

ו׳

<u>ערות על יאור</u> (שם י״ט ז׳). בפתרון מלה זו נתחבטו המפרשים וילאו למצא הביאור הנכון. אכן החכם המנוח הרב אברהם משה לונץ בעה״ק ירושלים אשר מת בחצי ימיו — ועמ״ש להקים לו זכרון עולם בהישרון שנה V — בס׳ השנתי שלו "ירושלים" אשר שם נאספו בערך: "טוב מראה עינים מהלך נפש" כמה וכמה מאמרים אשר בם האיר עינינו בהבנת המקרא עפ״י מנהגי הערביים שוכני אה״ק השמורים אתם מימים קדמונים וגם מלשונם, הודיע לנו בכרך ה׳ כי עוד היום קוראים הערביים שם הקנה והערבות הגדלים על שפת הנהרות והאגמים בשם ערי, בכפל הרי״ש. ולפי״ז יובנו היטיב דברי הנביא וכונתו על אותם הצמחים על שפת היאורים כי גם הם ייבשו. (עוד יבא).

הגדול ר' יצחק ן' ברון הנשיא – חי בסוף המאה הי"א למספרם בסרגוסה בספרד· ועיין מה שכתבתי עליו בס' השנתי "האשכול" כרך ב'· ובהמ"ע הצרפתי כרך מ' ומ"א – כי מלת או לפעמים ענינה כמו בערבית במובן עד–bis· ועפי"ז יובן היטב המקרא· שיש לדון השור שנגח שור רעהו כשור תם· עד אשר נודע לנו כי שור נגח הוא מתמול שלשום· וכענין זה יש לתרגם ג"כ הפסוק בויקרא כ"ו מ"א: או אז יכנע לבבם הערל· וגם פה הפתרון הנכון הוא: עד אשר יכנע לבבם הערל תבאנה על העם הצרות הנוראות האלה· וכמו"כ יש לנו להבין הפסוק בישעיה כ"ז ה' או יחזק במעזי· כי הכתוב אומר שהקב"ה יעשה מלחמה בישראל ויציתנו· עד אשר ישובו אליו ויחזיקו במעזו ויעשה שלום לו·

ב·

דברי ריבות בשעריך (דברים יז ח)· נ"ל כי מלת ריבות אין לפתרה פה במובנה הרגיל "Streit" כי אינו ענין לכאן· הלא הפסוק מדבר בדברים אשר נעלמה בהם ההלכה הנכונה מבתי דינים אשר בכל שער ושער וגם אינו מדבר בעניני ממון בין איש לרעהו אשר עליהם יריבון האנשים· וגם על השופטים לא נוכל לאמר כי הם "יריבון" על הדין הנכון – ועמ"ש הרב מלבים בהתוה"מ בביאור מלת "משפט" פה – וע"כ מלת ריבות פה ענינה כמו "ספק" וזה גם פתרונה בהלשון הערבית· ולפי"ז תובן היטיב כונת הפסוק·

ג·

המעט מכם הלאות את אנשים כי תלאו גם את אלהי (ישעיה ז' י"ג)· לפ"ד לא עמדו המפרשים עוד על תוכן דברי הנביא בפתרם המלות הלאות ותלאו מענין עיפות כאשר הורגלנו עד עתה· כי לא יכירן פה מקומן· הנה ענין הכתוב כך הוא: הנביא בהוכיחו את אחז המלך אשר לבו יחת מפני פקח מלך ישראל ורצין מלך ארם ינסה לאמץ לבבו בדבריו אשר שם הקב"ה בפיו· והמלך לא אבה לשמע אל דברי הנביא· אח"ז דבר הקב"ה בכבודו ובעצמו אל המלך כי ישאל ממנו אות וגם לזה אטם אחז אזנו משמע וע"ז חרה אף ישעיה עליו ואמר: המעט מכם כי לא תאמינו באנשים ותאמרו בלבכם כי לא יוכלו להושיע לכם· כי גם בה' לא תאמינו כי הוא יוכל להושיע לכם? כי מלת לאה יש לה ג"כ פתרון: אינו יוכל· כמו השרש לאי ואלי בערבית – והיפוך האותיות בשתי הלשונות הוא דבר רגיל ומוסכם – ולפי"ז יתישב היטיב ביאור המקרא· באמור הנביא כי לא יבטח המלך ביכולת השי"ת להושיע לו· ודברי אחז "ולא אנסה את ה'" אך אמתלא לחסרון בטחונו· וזאת לדעת כי כבר הראה הח' בארטה ז"ל כי בזה יובנו דה"כ בראשית י"ט י"א וילאו למצא הפתח: כי לא יכלו למצא· וגם דה"כ בישעיה א' י"ד נלאיתי נשא· והוא מקביל למה שכתוב במקרא שלפניו: לא אוכל און ועצרה· והנה במקרא שלפנינו ההפעיל הלאות יש לה הפעולה כמו והצדיקו והרשיעו בדברים כ"ה א'· במובן הכרזה על פלוני ופלוני שהוא צדיק או רשע בדינו· וכמו"כ גם פה: הם אמרו על הקב"ה כי אין בידו להושיע·

ד"ר שמעון עפפענשטיין.

ביאורים במקרא עפ"י השואה עם לשון ערבית.

הן ידוע לכל מבין בפירושי קדמונינו וגדולי המבארים בימי הבינים כי ברצונם להאיר לנו מחשכים בכתבי הקודש בחרו להם זו הדרך לשוטט אל אהלי קדר ולהוציא מהן סמוכים להבנת מלין אשר לא נדע פתרונן או אשר אין שחר לענינן במובנן הרגיל באשר אין זה מקומן. הראשון החל התנא הגדול ר' עקיבא אשר כמה וכמה פעמים אמר בזה הלשון: כאשר הלכתי לערביא שמעתי וכו'. ואחריו החזיק האמורא ר' לוי הנודע באגדותיו הרבות, ובמדרש ב"ר לפ' וישלח הולך ומונה כמה מלין אשר הוא מבארן עפ"י לשון ערבית' (והנה הח' האנגלי Cohen במ"ע .I Q R N-S. כרך III הואיל לבא על תכונתן ובאיזו מהן לא עלה בידו למצא יסודן בהלשון הערבית המֻרגלת בפינו היום). ומהם למדו גדולי חכמי הלשן בדורות הבינים וגלו לנו סתומות בתנ"ך עי"ז. והנה אף כי היו חכמים אשר לחרפה נחשב להם ללקט עצמות תחת שלחן הישמעאלים בני הגר אשר בזו וחרפו בני שרה גברתה, אבל המצוינים בהמדקדקים לא שמו לב לזה, ובפה מלא אמרו כי חובה היא לנו ליהנות מעשרה של שפת ההגריאים אשר במלואה עלתה על השפה העברית, כי כלום האם מקנאה בבתה? ומדוע זה לא נשתמש בה, כאשר גם הם לקחו ממנו יסודי אמונתם וגם ראשית חקירתם בעניני הדת אך ממנו היתה להם! והנה כי כן השואת העברית בערבית, ברבות הימים היתה למקצוע גדול בחכמת הלשון בתוך כלל חכמת ישראל[1], ובה הגדילו לעשות חוקרינו אשר חיו בארצות המזרח ובספרד — ובלי הפרזה נוכל לאמר כי מה שהוציאו הם בחכמתם ובחריצות שכלם יוכל להעָרך מול. מעשי גדולי הבלשנים מחכמי או"ה. והאחרון בחכמי עמנו אשר הפליא עצה בזה היה מורי היקר הח' יעקב בארטה ז"ל, אשר בהחוברות הראשונות של ה„ישרון" הראה לנו איזו דברים יקרי הערך בהביאו דוגמאות נכונות ממנהגי הערביים כדי לבאר בהן דברים סתומים בכה"ק. ואני אחד מתלמידיו המתימרים בכבודו ואשר זכיתי לבא עמו בדברים לרגל פעולתו זאת[2], הנני להציע בזה איזו גרגרים בבִיאור המקרא עפ"י דרך זה אשר הדשתי בקט שכלי בתתי שיעורים בתנ"ך לפני תלמידי ביהמ"ד לרבנים פה. ואקוה כי יעלה בידי לעשות נחת רוח לחובבי ספרי קדשנו ושפת עמנו. ואני מסדר את ביאורַי עפ"י סדר הכתובים.

א.

<u>או נודע כי שור נגח הוא</u> (שמות כ"א ל"ו). לפי דעתי מלת או פה אין ענינה נכון במובה הרגיל "oder", כי אין זה מקומה, והנה כבר העיר הבלשן

---

1) בהכרך השני לס' השנתי של החברה לחכמת ישראל בפפד"מ ערכתי השקפה כללית על ענין זה מהראשון עד האחרון שבהאחרונים המחכמי הלשון האלה עם דוגמאות מביאוריהם.

2) ספריו המצוינים בענין זה הם: Etymologische Studien, הנספח לדו"ח של ביהמ"ד לרבנים משנות תרנ"ג — נ"ד וס' Wurzeluntersuchungen, הנספח לדו"ח שם משנת תרס"ב. ועוד כמה וכמה ענינים מונחים בכ"י של הח' המנוח, ומי יתן כי יקום להם גואל.

הצר מבלי להסתכל מה לפנים ומה לאחור, ואם אחת החלטנו בנפשנו להסב בתוך נקודת מעמדנו את גלגל ההתפתחות אחורנית, אין אנו רשאים לעמוד בחצי הדרך והננו אומרים: יקוב הרצון את המציאות!

ומציאות זו סוף כל סוף איננה כל כך בלתי נאותה למטרתנו זאת בהוה· אמת, שאלמלי נשמעה דרישה כזו פה במערב בעת אחרת בודאי שהיתה נחשבת, לפחות, כאוטופיה משונה, „בית המדרש העברי במזרח ובארץ מולדתו הולך ונחרב ואתם באים להקימו על משואותיו פה במערב?" היו עונים לנו אז· אבל מה שעשה הזמן בימינו ולעינינו לא יעשה גם השכל היותר גאוני· עד שלא שקעה שמשה של היהדות במזרח עולה שמשה של היהדות המערבית· היעוד של „ממזרח שמש" (במובן של הפתגם הרומי הידוע) נתקים במלואו· ובמערב עצמו — הללו נובלים והללו נוצצים; הללו נובלים — אלה המשמאילים, היסודות השליליים שבאומה, והללו נוצצים — אלה הכחות הרעננים והפוריים שבעמנו, אשר יציצו מעיר כעשב השדה· עם ישראל גולה לעינינו, כאשר כבר העירותי בראשית דברי, גלות קשה ממקום למקום, ממרכז למרכז — ממזרח למערב· וישראל כל מקום שגלו — שכינה עמהם· ושכינת־ישראל, זו תורתו, איזה בית תבנו לה ואיה מקום מנוחתה, אם לא בית המדרש העברי, זה „בית היוצר לנשמת האומה"?

ומשום ש„אין בית מדרש בלא חידוש" בודאי שיהיה גם בית המדרש העברי החדש שיוקם פה במערב מוסד חדש מלא ישן; חדש בצורתו החיצונית וישן ברוחו העתיק והמקורי· בשנוי־אנפין מהאכסניות של תורה הקודמות צריך שתהיינה האכסניות של תורה החדשות אכסניות לתורה ולחכמה· שתי אלה צריכות שתלכנה, כמבטאם של משכילינו לפנים, „שלובות זרוע", להאיר את דרך התורה, סגולת היהדות המזרחית, באור החכמה והדעת ולהחיות את חכמת־ישראל סגולתה של היהדות המערבית, ברוח תורת אל־חי·

ועל כלם, צריך שהיסוד העיקרי המונח ברעיון בית המדרש העברי, הלא הוא היסוד העממי, כלומר שיהיה בית המדרש העברי החדש בית למוד לעם, כקטן כגדול וכל הרוצה לשמוע את דבר ה' או לישא וליתן בהלכה יבוא וישא ויתן — היסוד הזה צריך שיהיה קבוע בו מראשית הוסדו, מפני שזה הוא חדושו פה במערב והיא שעמדה לו בכל שנות קיומו במזרח· לא בשעורים גבוהים לעם בעד מספר של שומעים נרשמים ובאולמים סגורים ומסוגרים, לא בבתי מקרא ובביבליותיקאות הנעולים דוקא בשבתות וימים טובים (כי סגר עליהם השומר הנכרי) וגם לא באספות־עם, המַרבות דברים ומַרבות שטות, אלא בבתי מדרשות עברים פתוחים לכל דורש בצביונם ובטיפוסם המזרחי ובשמינית שבשמינית משופרא דמערבא — באלה נחיה את רוח עמנו פה בגולה והם שישמשו לנו מרכז־רוחני לשעה·



רוצה להיות בנלי' או כמו שאומרים בעברית להכניס תבן לעפריים ולפרסם את המפורסמות שאינן צריכות ראיה׳ ואף על פי כן מוצא אני לנכון ולנחוץ להראות על דבר זה׳ בכדי להוכיח עד כמה כבר הספקנו פה במערב להתרחק בחיי המציאות שלנו מאותו רעיון עצמו׳ שעד עכשיו נחשב אצלנו לדבר מובן מאליו׳ יותר נכון׳ עד כמה הספקנו פה במערב להפקיע את חיינו מרשות המציאות העברית ולהכניסה לרשותו של אידיאל נאצלי.

וראיה לדבר: אותם השעורים הגבוהים העממים העבריים.

בתרגום נכון ל ע ב ר י ת יהיו השעורים הללו – ב ת י מ ד ר ש ו ת ל ע ם; אבל באמת גם תרגום זה אינו הולם את הרעיון המונח ביסודו׳ מפני שבעברית אין אצלנו בתי מדרשות ל ע ם אלא בתי מדרשות סתם; יותר נכון: אין אצלנו בתי מדרשות ג ב ו ה י ם אלא „בתי־מדרשות" ב ל ב ד׳ בלי כל שם־לואי׳ והמושג הזה לבדו׳ בתי מדרשות׳ הוא ה כ ו ל ל א ת ה כ ל׳ מפני שבית המדרש הוא המוסד לתורה ולחכמה׳ ששתיהן „משלחן גבוה קא זכו".

בית המדרש היהודי – אם חלקכם׳ אדוני הקוראים׳ בין יהודי המזרח׳ בודאי שאין אנכי צריך לברר ולפרש לכם את מהותו וערכו בחיינו׳ לא רק אלה׳ שאת אוירו שאפו׳ שאת כל רוחו ספגו׳ אפילו גם אלה׳ שרגליהם כבר עומדות היו רק „על סף בית המדרש" יודעים הם׳ מההיה ומה הנהו לנו בית המדרש הזה׳ אפילו הזכרונות העמומים אודותיו יש בהם כדי להחיות את הנשמה העברית׳ ואם חלקכם׳ אדוני הקוראים׳ בין יהודי המערב׳ שהורתם ולידתם וחנוכם מחוץ לתחום – לשוא אתאמץ למסור לכם פה במלים אף אחד מאלף ממה שנהיה לנו בית המדרש במשך ימי קיומנו בגולה.

מרהיב אנכי עוז בנפשי להציע את הצעתי׳ המוזרה ומשונה אולי׳ קבל עם מבלי כל עקיפין ומבלי כל אימתא דציבורא מסטרא דשמאלא׳ והיא: שאם רוצים אנו להחזיר בימינו את העטרה ליושנה׳ להחזיר את תורת ישראל לאכסניא שלה׳ עלינו לחדש מקודם את האכסניות של תורה עצמן׳ על פי רוחן העתיק והמקורי אשר מימי קדם; אם רוצים אנו לברוא פה במערב – לפחות בתוך סביבתנו הצרה והמיוחדה אשר עֲגָנוּ לנו – את האטמוספירה העברית החמה והמאירה׳ אשר סככה בעדנו כעמוד הענן בלכתנו בתוך ערבות הגיטו ואשר כעמוד האש הגיהה את כל פנות חיינו האפלים׳ עלינו לחדש בעד אלה הרוצים להגות ולעסוק בתורת ישראל וחכמתו את ב י ת ה מ ד ר ש ה ע ב ר י׳ ולוא גם ב ש נ ו י ־ א נ פ י ן; בהתאם אל תנאי המקום והשעה ובהתאמה אל אותם הצעדים שצעדנו פה קדימה (במובן ה ח י ו ב י) במשך הדורות האחרונים בנוגע אל הצורה והשיטה׳ חושב אנכי׳ כי בהגדרה זו סמנתי את המוסד האידיאלי המרחף לעיני רוחי – מכל צדדיו׳ וגם אמרתי מראש „בתוך סביבתנו הצרה והמיוחדה אשר עגנו לנו"׳ למען תראו׳ כי אין חלקי לא בין התופסים מרובה ולא בין אלה המביטים על הכל מתוך נקודת השקפתם הצרה׳ כי יודע ומכיר אנכי׳ כי האופקים אשר מסביבנו הם הרבה יותר רחבים ושהאטמוספירה החיצונית המקיפה אותנו איננה כלל רצויה בעד הצעות ומוסדים כאלה׳ אבל דוקא מטעם זה עלינו להצטמצם ולהתכנס בחוגנו

ד"ר מ. אשכנזי.

ממזרח למערב.

(מאמר שני)

בָּתֵּי־מִדְרָשׁוֹת לָעָם.

במשך השנים האחרונות נוסדו בכמה מקומות במערב אירופא וביחוד בגרמניה בתי־מדרשות גבוהים לעם, יותר נכון שעורים גבוהים לעם. תעודתם של המוסדים הללו היא, לתת לבני הספירות הבינוניות, אשר לא הספיקו עד עתה לקבל השכלה גבוהה ומסוימה, את האפשרות להרחיב את חוג ידיעותיהם במקצועות מדעיים, אמנותיים או ספרותיים שונים.

הנסיון הזה עורר בעת האחרונה גם את רבים מאחינו במקומות האלה לעשות כמתכונתו גם בנוגע למקצועות המדעים הישראליים ובהרבה מקומות כבר נוסדו שעורים עממיים כאלה, מוקדשים לחכמת ישראל, לאמנות וספרות עברית, כמו כן לשאלות סוציאליות עבריות וכדומה.

קשה להגיד, שהשעורים העממיים הללו, כהעברים כמו כן הכלליים, פעלו גדולות ונצורות במקצוע זה, שלמטרתו נוסדו בעצם וראשונה. הרעיון העיקרי המונח ביסודם של השעורים העממיים הגבוהים הללו, לעשות את ההשכלה העליונה, כלומר זו העומדת על מדרגה אחת יותר גבוהה מזו של בית הספר הבינוני, לקנין העם כלו, לפחות של אותן השדרות המרגישות בו צורך — לא נתממש ע"י המוסדות האלה במדה מספיקה וכל הענין הזה לא יצא יותר מאשר לאיזה מוסד בינוני מאד, שרבים כמותו ממין זה בכל אתר ואתר. התקוות הגדולות שהניחו עליהם מיסדיהם, כי ירבה העם לבוא אל השעורים האלה ולהרחיב את ידיעותיו וכי במשך הזמן תעשה על ידם ההשכלה לקנינן של כל השדרות הרחבות בקרב העם, לא התאמתו כלל. וכיוצא בזה גם בשעורים הגבוהים העברים, שיש מהם שלא נשארו קימים אלא על הניר בלבד. חזיון זה רגיל הוא בכל מוסד ומוסד, ובפרט במוסדים כאלה התלוים באורגניזציה והסתדרות, שהכל לפי רוב המעשה של האדון המזכיר של הסתדרות פלונית; מעשיו הוא יקרבוה או ירחקוה, יתנו לה את אפשרות־הקיום ומשום כך — גם את זכות קיומה, או ישללו מאתה את אפשרות הקיום וע"י זה — כפי שיחשבו אחרי כן רבים בטעות — את זכות הקיום. הדברים האלה ידועים ומובנים בכאן למי שבקי במצב הענינים האלה.

אין אנכי צריך להגיד כלל, שהרעיון העיקרי הטבוע בהשעורים העממיים הללו, הכלליים או העברים, לא זר הוא לנו כלל, ואם נפשך לומר — יש לנו עליו משפט הבכורה. האידיאל של "וכל בניך למודי ה'" יחיד ומיוחד הוא רק אצלנו ואין לעם אחר חלק בו, וגדולה מזו — שלא רק בתור אידיאל, בתור משאת־נפש רחוקה (כזו אולי היתה גם אצל לאומים אחרים) — אלא שהעיקר שגם בחיים, במעשה הגשמנו את השאיפה הזאת במדה שאין דוגמתה. אין אנכי

אחר שכתבתי זה מצאתי ברי"ף דפוס ווילנא משנת תרמ"ב שכתוב שם במלחמות הגהה מדפוס סביונטה שנת שנ"ד ממש מלה במלה כהגהתי· וכן מצאתי בדפוס ויניציאה שנת שי"ב· ומצוה לתקן בשאר דפוסים המשובשים·

י"א·

ומידי דברי בשורות מחולפות אעיר שבתוספות עירובין ז' ע"ב ד"ה בעירבו קמיפלגי בדרב יוסף נתחלפו באמצע הדבור ג"כ ב' שורות זו בזו ולא ראיתי לא· מן המפרשים שהעיר על זה·

וכן צ"ל באמצע הדבור: "ועוד מדאיירי ר"י בנפרצה כנגדו ואיצטרך לאשמעינן דלא הוי מפולש א"כ על כרחך מיירי בכלה לצידי רחבה דלאמצע רחבה פשיטא דלא הוי מפולש וא"כ ס"ל נראה מבחוץ ושוה מבפנים נדין משום לחי דאי לא חשיב לחי אמאי שרי הא איכא תרתי לריעותא וכו'"· כצ"ל· — והשבושים שברש"י באותו עמוד יש לתקן עפ"י ספר דקדוקי סופרים· ומצוה לתקן כל השבושים ע"י הערות בגליון·

י"ב·

שאלה· בע"ז ו' ע"ב איתא: דיקא נמי דקתני לא יושיט ולא קתני לא יתן· וקשה דבתוספתא פ"ק דדמאי תני ברישא היה נדור מן הככר ואמר לו תן לי ואוכלנו לא יתן שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו כיוצא בו לא יושיט ישראל אבר מן החי לבני נח וכו' הרי שבתוספתא תני ברישא לא יתן ובסיפא לא יושיט· אלמא דאין חילוק בין לא יתן ללא יושיט·

תשובה· לא קשה מידי דכתב הריטב"א בע"ז שם וז"ל: והא דנזיר ואבמה"ח שאנו חוששין לתקלה כל היכא דמצי עביד איסור שלא על ידינו ליתא משום ולפני עור ואע"פ שאפשר שהוא מרבה באיסור על ידינו לא חיישינן אבל מכל מקום אי תבע ליה בפירוש לאיסורא נהי דמשום ולפני עור ליכא אכתי איכא איסורא במילתא משום מסייע ידי עוברי עבירה כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות באיסור וכדקיימא לן שאין מסייעין ידי ישראל בשביעית וכו' עכ"ל הריטב"א· ולפ"ז מבוארין דברי התוספתא באר היטב דברישא תני שאומר לו תן לי ואוכלנו דתבע ליה בפירוש לאיסור בזה קתני לא יתן דאע"ג דאפשר לו לקחתו בעצמו אפ"ה לא יתן· ובסיפא דלא תבע ליה בפירוש לאיסורא דאפשר שלא יאכלנו קתנו לא יושיט· דהיינו היכא דקאי בתרי עברי דנהרא אבל מותר לו ליתן· ולפ"ז דינא דריטב"א מבואר בתוספתא· והגמרא והתוספתא תואמות זו אל זו·



נעשה מאליה· ואי סבר המקשה דאין חילוק בין עשה הוא את המצוה לנעשה מאליה בפשיטות ה״ל למפרך מאי שנא מכיסהו ונתגלה ולמה אמר הא אידחי ליה·

תשובה· צדקת בדבריך דדברי רש״י כאשר הם לפנינו אינם עולים כהוגן עם דברי הגמרא· ובאמת ט״ס יש ברש״י וכן צ״ל: הא אידחי ליה מכיסוי דהא כי לא נתגלה פטור מלכסות· פי׳ כיון דכיסהו הרוח ולא נתגלה פטור מלכסות לר׳ יוחנן· א״כ קודם שנתגלה נדחה מכיסוי והיה לנו לומר כיון דאידחי אידחי· ורש״י ז״ל בא לפרש למה מקשה הגמרא אר׳ יוחנן ולא מקשה בפשטות אמשנתנו· ופי׳ דעל המשנה לא קשה כלל די״ל דבכיסהו הרוח אף שלא חזר ונתגלה חייב לגלות ולכסות כדי שיעשה הוא בעצמו את המצוה· וכיון שחייב בכל גווני לכסות לא אידחי המצוה כלל· אבל לר׳ יוחנן דאמר כי לא נתגלה פטור הרי כבר אידחי קודם שנתגלה וא״כ נימא כיון דאידחי אידחי· וראיה לדבר שההגהה הזאת נכונה ברש״י מדברי רש״י בע״ז מ״ז ע״א וז״ל שם: ה״ג והוינן בה כי חזר ונתגלה מאי הוי הא אידחי ליה כשכיסהו הרוח כיון דכל זמן דלא נתגלה פטור מלכסות אידחי ליה מכיסוי· עכ״ל מבואר בהדיא כמ״ש· וכן מבואר ברש״י סוכה ל״ג ע״א ד״ה הואיל ואידחי עיי״ש·

י·

שאלה· ז״ל הרמב״ן במלחמות ריש ב״ק בד״ה כתוב בס׳ המאור הכא במאי עסקינן וכו׳ אמר הכותב וכו׳ וראיה לדבר דכאביי קיי״ל דאקשינן התם עליה דרבא ממתניתא דאברם חוזאה ואוקמה כר׳ ישמעאל דאמר בדמזיק שיימינן מפני תקון העולם כר׳ עקיבא הילכך לר״י לעולם בדניזק שיימינן ולית ליה בהא מפני תקון העולם וליתא דהא רבינא דהוא בתרא אוקמה למתניתן דקתני הניזקין שמין להן בעידית מפני תקון העולם ואידחיה ליה פירוקיה דרבא בדאברם חוזאה· עכ״ל — דברים אלו אין להם פירוש·

תשובה· בדברי רמב״ן אלו נתחלפו למדפיס ב׳ שורות זו בזו· והמלות ״כר׳ עקיבא״ עד ״בהא מפני תקון העולם״ צריכין להיות אחר המלות ״בעדית מפני תקון העולם״· ולפ״ז כצ״ל ברמב״ן: וראיה לדבר דכאביי קיי״ל דאקשינן התם עליה דרבא ממתניתא דאברם חוזאה ואוקמה כר׳ ישמעאל דאמר בדמזיק שיימינן מפני תקון העולם וליתא דהא רבינא דהוא בתרא אוקמה למתניתן דקתני הניזקין שמין להן בעידית מפני תקון העולם כר׳ עקיבא הילכך לר׳ ישמאל לעולם בדניזק שיימינן ולית ליה בהא מפני תקון העולם ואידחיה ליה פירוקיה דרבא בדאברם חוזאה· כצ״ל ברמב״ן· ופירוש ראיתו פשוט דתירוצא דרבא על הקושיא ממתניתא דאברם חוזאה אתיא כתירוצא קמא דאביי ריש פרק הניזקין על המתני׳ דניזקין שמין להן בעדית מפני תקון העולם דלהאי תירוצא אית ליה לר׳ ישמעאל דמדרבנן מפני תקון העולם בדמזיק שיימינן אבל לתירוצא דרבינא דמוקי מתני׳ דריש הניזקין כר״ע אין אנו צריכין לחלק לר׳ ישמעאל בין דאורייתא לדרבנן אלא לעולם בדניזק שיימינן אפילו מדרבנן ולא תקנו כלל לשום בדמזיק מפני תקון עולם וא״כ ליכא למימר תירוצא דרבא ואיתותב רבא ממתניתא דאברם חוזאה ולא קיי״ל כרבא·

הלא המה בעבר הירדן וגו׳ ולהלן הוא אומר ויעבר אברם בארץ וגו׳ מה אלון מורה האמור להלן שכם אף אלון מורה האמור כאן שכם אתם במה למדתם. עכ״ל הספרי (וע׳ סוטה לג:) והנה אם נעיין בספרי כותים נמצא שם ריש פ׳ ראה י״א ל׳ בסוף הפסוק אצל אלון מורה הוסיפו מול שכם בזיוף כדי להראות שהר גריזים והר עיבל האמורים כאן מונחים בארץ הכותים ואמר להם ר״א ב״ר יוסי לא ההניתם כלום בזיופכם שאף אנו מודים שהר גריזים ועיבל דכאן הם אצל שכם אבל אנו לומדים זה מגזירה שוה מפסוק דאברם, אבל אתם החולקים על הקבלה ולית לכם גז״ש במה למדתם ועל כן הוכרחתם לזייף את התורה.

ח.

שאלה. בע״ז דף ס״ו ע״א תוס׳ ד״ה תבלין של ב׳ וג׳ שמות אסורין ומצטרפין וכו׳ דר״ש לא פליג בנתינת טעם לקדירה אלא מודה דמצטרפין כדחזינן דאע״ג דלא גזרו על תערובת דמאי וכו׳ עכ״ל התוס׳. דבריהם אלו אין להם שחר, ומא שמוגה בצדו: צ״ל: כדחזקיה (תחת כדחזינן) לא העלה ארוכה דמאי קאמר דאע״ג דלא גזרו על תערובת דמאי, מה טעם הוא זה דמצטרפין כדחזקיה.

תשובה. באמת ההגהה שנדפסה על הגליון אינה נכונה ואין להגיה מלת כדחזינן, אבל מאמר שלם מדבור תוס׳ זה נעתק ממקומו אל מקום שלאחריו וכן צ״ל: אלא מודה דמצטרפין, והא דטעמא לא בטיל כדחזינן דאע״ג דלא גזרו על תערובת דמאי אפילו הכי קאמר (חולין ו) שאני שאור ותבלין דלטעמא עבידי ולא בטלי, לא בעי למימר דלא בטיל כלל אלא דלא בטיל כדין שאר איסורין אבל בטל ודאי שפיר וכו׳ ע״כ. והפי׳ פשוט לכל מבין.

ואגב אורחא אציגה לפניך עוד דוגמא שנעתקה שורה ממקומה אל מקום אחר במהרש״א לכתובות ק״ג ע״ב וכן צ״ל שם:

ע״ב בד״ה אותו היום כו׳ שהיו קורין אותו רבינו הקדוש עכ״ל וכמסקנא דלעולם לא תיפוך וק״ל.

בא״ד י״ל קדושה בכלל והרר״ח כהן כו׳ היינו קדושת כהונה כו׳ עכ״ל, דהשתא ניחא דלא חשיב התם נמי בטלה קדושה דבענין אחר איירי לענין קדושת כהונה שבאותו יום אבל בטלה ענוה ויראה דקאמר היינו מידות היראה והענוה קאמר וק״ל.

אחר שכתבתי זה ראיתי שכבר הודפס דבור זה של מהרש״א על נכון בש״ס הקטן שהדפיס ר׳ אברהם זאב זאלאמאן, ואחריו ג״כ בש״ס ווילנא.

ט.

שאלה. חולין פ״ז ע״א וכי חזר ונתגלה מאי הוי הא אידחי ליה. ופירש״י הא אידחי ליה מכסוי דהא כיסהו ונתגלה פטור מלכסות עכ״ל. וקשה מאי ענין כיסהו ונתגלה לכיסהו הרוח ונתגלה, בשלמא כיסהו ונתגלה פטור דשם הוא בעצמו עשה כבר את המצוה וא״צ לעשות פעם אחרת כדאמר בגמ׳ קודם לכן וכסהו מיעוטא הוא משא״כ בכיסהו הרוח ונתגלה דהוא לא עשה כלל את המצוה אלא

דוד צבי האפפמאנן

חידושים והערות·

ז·

שאלה· בסנהדרין צ׳ ע״ב תניא א״ר אלעזר ב״ר יוסי בדבר זה זייפתי ספרי צדוקים שהיו אומרים אין תחיית המתים מן התורה אמרתי להם זייפתם תורתכם ולא העליתם בידכם כלום שאתם אומרים אין תחיית המתים מן התורה הרי הוה אומר הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה וכו׳ וקשה מאי זייפתי ספרי צדוקים ומאי זייפתם תורתכם ולא העליתם בידכם כלום·

תשובה· עיין מהרש״א בח״א ששיער בחכמתו קצת מן האמת אף שלא באו לידו ספרי כותים· כי באמת יש ט״ס בגמרא ותחת צדוקים צ״ל כותים כדאיתא בספרים ישנים ובכתבי יד (ע׳ דקדוקי סופרים)· והנה ידוע שהכותים זייפו התורה במקומות הרבה כדי ליישב או לחזק אמונתם הבדוייה· ובאשר שהם כפרו בתחיית המתים והיה קשה להם מב׳ מקראות שמתנגדים לדעתם ולא היה להם יישוב היו מגיהים ומזייפין אותן ב׳ מקראות· ואלו הן המקראות שזייפו· (עפ״י מה שראיתי בספריהן): א) בדברים א׳ ח׳ כתוב: לאבותיכם לאברהם ליצחק וליעקב לתת להם ולזרעם אחריהם· והנה מכאן ראיה לתחיית המתים דהרי לאבות לא ניתנה הארץ עדיין דהיה ארץ מגוריהם ואעפ״כ אמרה תורה לתת להם ולזרעם· אלא עכ״ח דהאבות יירשו את הארץ אחר תחיית המתים· ובשלמא בקרא דוהיה אם שמוע דכתיב אשר נשבע ה׳ לאבותיכם לתת להם היו יכולין לפרש בדוחק דלהם קאי על באי הארץ וזרעם וזרע זרעם· ועל כן לא כתוב לכם משום דהיה משמע דקאי רק אדור ראשון של באי הארץ· אבל כאן דכתיב להם ולזרעם עכ״ח להם אאבות קאי· ולא היה לכותים יישוב כלל· ועל כן זייפו בספריהם ומחקו מלת להם והוא״ו של ולזרעם וכתבו לתת לזרעם אחריהם· מקרא ב׳ הוא בדברים י״א׳ ט׳ אשר נשבע ה׳ לאבותיכם לתת להם ולזרעם· גם שם מחקו וזייפו וכתבו לתת לזרעם· וזה שאמר ר״א ב״ר יוסי בדבר זה זייפתי ספרי כותים· פירוש הבאתי להם ראיה שספריהם מזוייפין· אמרתי להן זייפתם תורתכם כדי למחוק הראיות לתחיית המתים ולא העליתם בידכם כלום כלומר לא הועיל לכם כלום שהרי יש לנו להביא ראיה אחרת לתחיית המתים מהכרת תכרת עונה בה וכיון שבין כך ובין כך מוכח תחיית המתים מן התורה בודאי האבות יחיו ויירשו את הארץ· וצדקה נוסחתנו בתורה הכתובה בב׳ פסוקים הנ״ל לתת להם ולזרעם וממילא מוכח שספרי כותים מזוייפים· והיינו זייפתי ספרי כותים·

ואיידי דאיירינן בזיופי הכותים נבאר ג״כ מאמר אחר שאמרו חז״ל שהכותים זייפו התורה· והוא בספרי ריש פ׳ ראה· ואעתיק תחלה המאמר עפ״י מדרש תנאים לס׳ דברים וז״ל: א״ר אליעזר ב״ר יוסי הגלילי אמרתי להם לסופרי הכותים זייפתם את התורה ולא ההניתם בה כלום שכתבתם אצל אלוני מורה שכם אף אנו מודים שזה הר גריזים והר עיבל שבין הכותים אנו למדנו בגזירה שוה שנאמר

כמשמעם, זאת היתה סיסמת איש אלקים קדוש זה, שנתמזגו בו כל המדות הטובות שמנו חכמים, עם גאוניות הרוח שלא נראתה כמותה דורות רבים לפניו.

הדור שבו חי רבנו הגר״א לא היה דור יתום, אדרבה הדור ההוא היה מלא תורה גם במערב וגם במזרח אירופה, גאונים רבים ומצוינים עמדו בראשי הקהלות הגדולות והקטנות והרביצו תורה בישראל. ואי לזאת יגדל הפלא איך נהיה הדבר, שהגר״א, שכאמור לא קבל עטרת רבנות ולא הפליא את רבני דורו בתשובותיו בהלכה, ולא הפיץ מעינותיו חוצה בספרים עבים ומרובי הכרכים, שלא דרש ברבים, ולא היה מנהיג רשמי רודף אחר הכבוד או אחר השררה, אם גם בטדצקאות ואמתלאות פחות או יותר צודקות, כי אם ישב בחדרו הצר רחוק משאון התבל, זכה לשם עולם, להתאר הכי נשגב שהעם העברי יוכל לתת לבחיר בניו, שכל גאוני הדור נכנעו לפניו, ובכל מקום אשר שם „הגאון״ נזכר מקטר מגש לשמו יראת והדרת הכבוד, אין זאת כי אם באשר היה „הגאון״ הזה סמל ה ת ו ר ה ו ה י ה ד ו ת ב ש ל מ ו ת ן, לכל רבוי־גוניהן ורבוי־צדדיהן, בגאוניותו ואישיותו העדינה, הצנועה והרכה, בחסידותו הטהורה, ופנימיותו המאירה, ועל כולם בהתמדתו ב כ ל מקצועות התורה לשמה, נשתקפה גאוניות האומה הישראלית ורוחה, השואפת תמיד להתגשמות בחיים לו גם רק ביחידי סגולה, המתהוים למנהיגים ומורי דרך גם מבלי אשר ישאפו לזה, מבלי אשר ידעו בעצמם מן הכח והסגלה האצורים בנפשם.

בהיותו בן שבעים ושמונה שנה עלה אליהו השמימה ותצא נפשו הטהורה להתלונן בגנזי מרומים, גדול וכבד היה האבל בקרית ווילנא, „כל תושבי העיר עזבו את בתיהם ורכושם וילכו אחרי מטת רבם הגדול ללוותו לבית החיים, ולפי המסורה מפי אנשי אמונה, לא נמצא מנין להתפלל תפלת המנחה ביום ההוא בתוך העיר״ (יצקן, שם 152) ורוח הגר״א עודנו חי גם כיום הזה, חיי הגר״א ודרכי למודו היו למופת לאלפים ולרבבות, ואם:

עוד יש ערים נכחדות בתפוצות הגולה
בהן יעשן במסתר נרנו הישן,
עוד הותיר אלהינו לפליטה גדולה
גחלת לחשת בערמת הדשן,

(המתמיד, ביאליק)

הרי ביחוד בליטא של „הגאון״ הדברים אמורים, וכל גדולי הרוח, הגאונים והחכמים, הסופרים והמנהיגים שיש לנו כעת, ברובם משם יצאו ורוח „הגאון״ חוללם.



הסלולה לדעת מקור הדינים והתורות של ארבעה הטורים בשנים מועטות״ (הקדמה לש״ע אורח חיים)· לא ישיבה מטפוסן של הישיבות המרובות שהיו אז יסד· אלא בית מדרש שממנו יצא מעין מים חיים של למוד התורה עפ״י ההגיון הבריא אשר הכה אח״כ שרשים עמוקים בליטא· ויעשה את הארץ הזאת למבצר התורה וידיעתה עד היום הזה·

רבנו אליהו מוילנא אשר הפליא כל עין גם בתמונתו ובתוארו· שנתקיים בו באמת ״חכמת אדם תאיר פניו״· חי תמיד חיי עני וצער· ובהיותו כבן עשרים שנה· עזב את אשתו וילדיו· ״הלך בגולה״· כדרך גדולי חכמי ישראל לפנים· ויעבור ברוב ערי פולין ואשכנז· ואעפ״י ששם לו סתר פנים בכל מקום בואו· נתגלגלו הדברים שנודעה תהלתו ונתפרסמו מעשיו· עד שגדולי הקהלות קדמו את פניו בכבוד גדול· אחרי חמש שנות נדודים וטלטולים שב וקבע דירתו בוילנה· והקדיש כל כחותיו לתורה ולחכמה· כל ימיו עמל להחזיר עטרת ההלכה ליושנה· חדש כמה מנהגים הנובעים ממקור התלמוד אשר נשתכחו או נחלשו ברוב הימים· אף במקום שגדולי הפוסקים האחרונים וגם הראשונים הסבירו פנים להקל בהם או לשנותם לפי צורך השעה·

ואיש ההגיון הקיצוני· בעל המוח החריף· שבתבונתו ורוחב לבו דלה חדשות ונצורות· אשר לא שערום חכמים מכמה דורות לפניו· שעמד על טעיות ומכשולים· נוסחאות משובשות וזרות שנפלו באוצרי התורה שבע״פ וספרותה· פנה מקום רחב ונכבד גם ללמודי הזהר והקבלה· והתענג בטרקלין חכמת הנסתר שידיו היו רב לו בה ג״כ· ונפלא הדבר· שהגאון החסיד הזה· אשר אחד בקרבו את שתי מקצועות התורה הישראלית· הנגלה והנסתר· באופן כה מפליא· הוא הוא שנקרא אח״כ להיות מן המתקוממים והלוחמים נגד החסידות הבעש״טית שבעיקרה תמכה יסודותיה בקבלה· הגר״א חש והרגיש גם בתנועה זו מין תנועת תקונים בקיום המצוות וכונתן· שבכחה היה ג״כ להפוך את קערת היהדות ההלכותית המסורתית· מחזה שנגלה בסוף ימיו בתנאים אחרים ובפניות אחרות בארצות המערב· כי הלא ידוע שהחסידים חדשו כמה מנהגים דתיים לפי רוחם וטעמם· והקילו בהרבה דינים מפורשים בש״ע ופוסקים שאין להרהר אחריהם· והאחרון הגדיל כי הרימו את מעלת התפלה והתעמקות בכוונות מעל ללמוד התורה· שהוא היה והנהו מקור חיינו ונשמת אפנו בכל הדורות· מסורה אחת אומרת· ששגור היה בפי הגר״א: אליהו יכול לעבוד את אלהים גם בלי עולם הבא· ומסורה זו מראה לנו את גודל רוחו והתיחסותו היהודית האמתית לתורה ולעבודה עפ״י רוח חז״ל· והגית בו יומם ולילה· היא מצות עשה המלפפת את היהודי בשבתו בביתו· בלכתו בדרך· בשכבו ובקומו· ומצות עשה זו אינה דורשת כונה מיוחדת· מאשר הכונה הפשוטה והגלויה ללמוד עפ״י מצות ה׳ לחדור לתוך תוכה של ידיעת התורה הנקנית בארבעים ושמונה דברים· והמקיים מצות עשה זו שלא על מנת לקבל פרס· בלי פניות פרטיות· בלי תקות שלום — גמול· בעולם הזה ובעולם הבא· הריהו עובד אלקים אמתי ״והעיקר בכל המצוות הוא חלק המעשה״· למוד תורה וקיום המצוות· פשוטם

אז בבתי המדרשות והישיבות, ועד היכן היה מגיע כחה של החסידות הבעש"טית שהתפשטה אז כנחל שוטף וסכנה את למודי התורה וקיום המצוות עפ"י דרכי הש"ע, מי יודע ומה היו תוצאותיה אלמלי עמד הוא אז בפרץ.

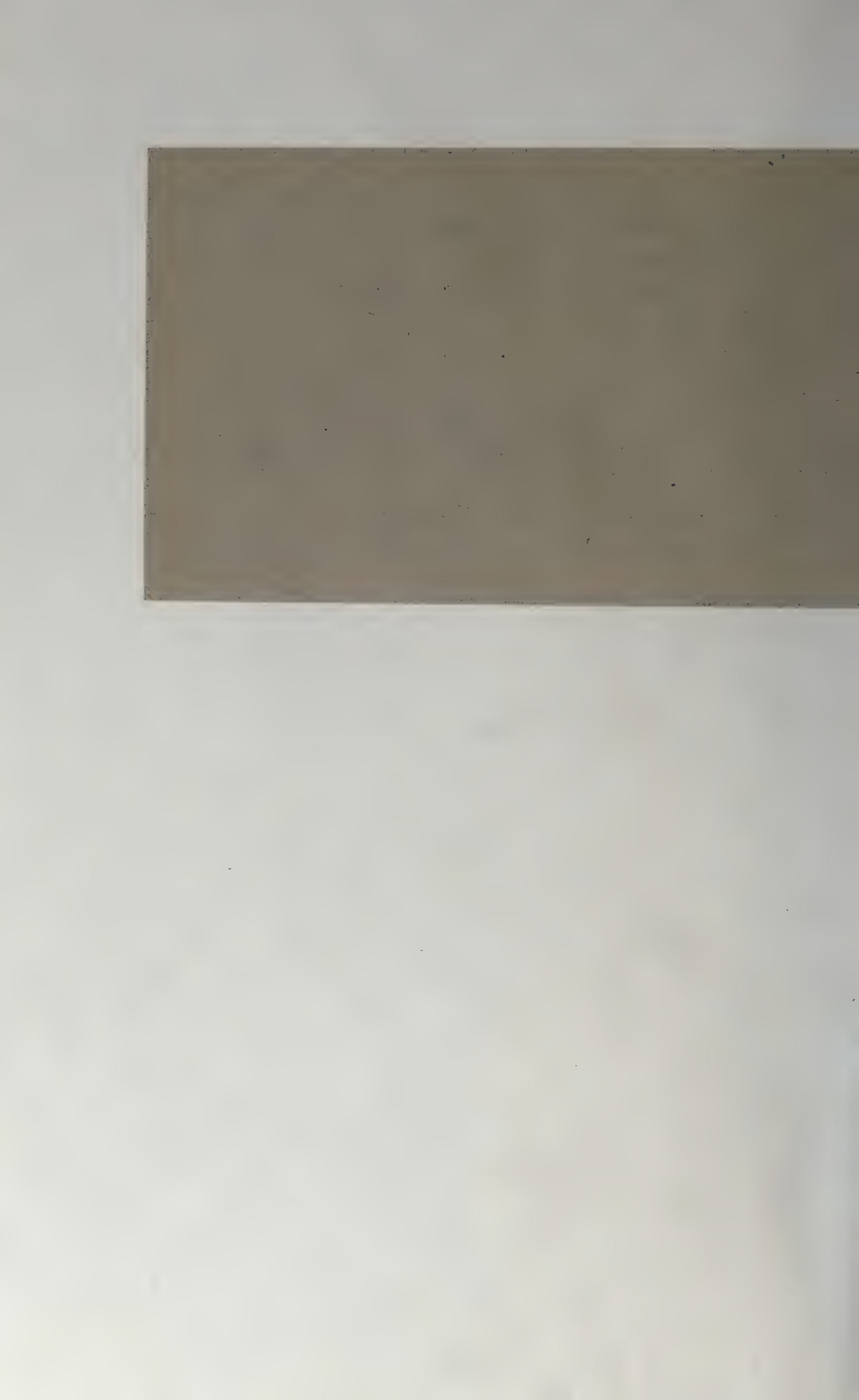
ספורים שונים ומפליאים מספרים לנו כותבי תולדות הגאון, האוזן לא תמלא משמוע את האגדות הכתובות והמתהלכות בעם ע"ד כשרונותיו היוצאים מגבר הטבע והרגיל, שציינו את הגאון עוד בהיותו ילד, אנו אומרים אגדות, אבל האיש הזה לא בימי הומירוס חי, אף לא בקצוי ארץ ואיים רחוקים, וכל המסופר עליו – כל כמה שיהא מפליא ונשגב משכל אנוש להבינו – הלא אבותינו ספרו לנו, בני דורו הקרובים לנו, שבעיניהם ראו ובאזניהם שמעו פרשת גדולתו וגאוניות רוחו, לא אגדות הם הדברים המסופרים על חייו וכשרונותיו, אלא דברים חיים וקימים, שיש בהם אולי פה ושם מעט משום־הפלגה, הפלגה ולא אגדה, למרות שהכל נראה כגוזמאות שאין המח סובלן, וכמה מלבבים הם הספורים הללו! "בהיותו בן שש שנים וחצי דרש בבית הכנסת" ולא באיזה עירה נדחת או במקום שאין אנשים יודעי תורה, אלא בווילנא – ירושלים דליטא, עיר של חכמים וסופרים ואדירי התורה, ולמד לפני הגאון בעל פני משה על הירושלמי, "בהיותו בן תשע שנים ידיו היו רב לו במקרא, במשנה, בגמרא, בפוסקים, בשו"ת, מפרשי קדמונים ואחרונים" ובהיותו בן עשר שנים למד "כל חלקי הזוהר, ספרי פרד"ס וכתבי האר"י ז"ל" מספרים לנו כותבי תולדותיו, ילדים גאוניים ישנם אצל עמים אחרים, ישנם ילדים גאוניים מפליאים בשירה, בזמרה, במשחקים וכיוצא באלו, אבל ילד גאוני ממין זה, השוחה בים התלמוד, השולה פנינים ממעמקיו ומתפלפל עם "אדירי התורה" שבזמנו, המתעמק בלמודי הנסתר ומתענין במעשי מרכבה ומעשי בראשית, אפשר למצוא אך ורק בקרב עם ישראל, ובצדק אומר בריינין (שם) – "ילד מטפוס כזה אל תבקשו בקרב העמים האחרים, כי לא תמצאוהו".

והילד הפלאי היה לאיש הפלאות, כן בדרכי, אופני וכמות למודיו, וכן בארחות חייו ותכונות נפשו, הגאון מוילנה היה איש המוח ואיש הלבב ושניהם במדה מפליאה, ומעוררת השתוממות, "במשך שתי שעות היה לומד חמשים דפים משטות חמורות", בהתמדה שאין דוגמתה הגה בתורה יומם ולילה, וכפי עדות תלמידיו לא ישן רק שתי שעות "במעת־לעת", ובעת ובעונה אחת שלא פסק פומיה מגירסא ולא סח שיחת חולין, כתב את הערותיו הקצרות בכל מקצועות הספרות התלמודית והקבלה, הערות שכל אחת היא עולם מלא, וחבר ספרים בהנדסה, תכונה ודקדוק, תקן נוסחאות משובשות ויאר עיני הלומדים בחידושיו הנפלאים הקולעים אל השערה, "הגאון לא סדר את רובי תורתו אשר חדש באופן הראוי לצאת על פני תבל, וכל חדושיו הרבים והנפלאים היו רשומים בקוצר היותר אפשרי, – ובני העליה המועטים אשר זכו לעמוד לפניו ולצקת מים על ידו המה פרסמו קצת מחכמתו בקהל ועסקו בסדור חדושיו אחרי עלות אליה (רש"י פין, קריה נאמנה, עמוד 145), אבל הגאון הזה שתורתו היתה אומנתו פשוטו כמשמעו, יסד גם בית מדרש ללומדי תורה, להורות לתלמידים הדרך אשר ילכו בלמודם "והיה מסב עמהם לפרקים וסדר מעשה השלחן לכל עבודתו והורם הדרך

תקוני טעיות שנפלו מפני סבה טחנית·

עמוד כ״א בשורה ה׳ צ״ל: ומצד השני עַל· שם בהתחלת שורה ז׳ התיבה ״השני״ נמחקת· שם בשורה ז׳ מלמטה למעלה צ״ל: אייבנשיץ·
שם בשורה ה׳ מלמטה למעלה צ״ל: קודש· לא·

״ כ״ב ״ ג׳ צ״ל: מי יודע מה·
״ כ״ה ״ ד׳ צ״ל: הרי הוא·
״ כ״ו ״ י״ב צ״ל: ומה שמוגה·
״ כ״ח ״ ח׳ צ״ל: ולא ראיתי לאחד· שם בשורא ט׳ צ״ל: נדון·
״ כ״ט ״ ב׳ מלמטה למעלה צ״ל: שהעיקר·
״ ל״ה ״ ז׳ מלמטה למעלה צ״ל: שעלינו להתאמץ·



קרועה ושסויה· ודמיונה כספינה המטורפת בלב ימים· הלוחמת עם הגלים הסוערים מכל עבר· והסר לה קברניטה רב החובל· היודע לכוון נגד הרוחות והסערות· הגלים והתהומות השואפים לבלעה חיים; איש שבחכמתו הרבה· במרץ שלו והתמכרותו שאין יודעת קץ וגבול· רפיון וחיל· יכול הוא מצד האחד· להשפיע על אנשי האניה הנואשים ורפי הרוח ומצד על המלחים המריבים זה עם זה על אופני ההצלה שאפשר לחשוב אודותם· לעוררם לעבודה משותפת המתאמת למצב השעה· השני עבודה שבכחה להציל האניה עם כל אוצרותיה ולהביאה אל חוף שקט ובוטח שאליו הם חותרים·

ברגעי יאוש והתיאשות אלו· יש שאנו מוצאים טפה של נחמה בהביטנו לאחור· כשאנו מדפדפים בספרי זכרונותנו· במגילת יוחסים שלנו· ומסתכלים בזיו קלסתר פניהם של גדולי הרוח הענקיים שחוננה בהם אומתנו בדורות שעברו· באותן האישיות שקמו לנו מתקופה לתקופה· אשר היו למאורות גדולים ברקיע שמינו החשוך· שהאירו את דרכנו האפל· והחיו את רוחנו המדוכא· שלא פעם הצילו אותנו ואת תרבותנו מן הכליון וההתנונות ויהיו לברכה בקרב עמם וזכרם נערץ ונקדש בפי רבוא רבואות מבני עמנו דור אחר דור·

אחד האישיות הכבירות היותר מפליאות· והיותר מצוינות שעמדו לאבותינו בתקופה רבת ההתרגשות והתנועות· אישיות שהשפיעה לטובה על חלק גדול וחשוב מעמנו והתבצרות תרבותנו· היה בלי ספק איש־הפלאות· הי חסיד הי ענו· רבנו אליהו· הנודע וחי בפי בני עמנו בשם הגאון מוילנה· "היחיד המיוחד שדורות רבים לפניו ולאחריו לא קם כמוהו" (ש· י· יצקן: ר' אליהו מווילנא· עמוד 25) אשר ביום א" דפסח השתא נמלאו מאתים שנה להולדתו·

הסופר הנודע ראובן בריינין במאמרו המצוין: הגאון מווילנא (ממזרח וממערב· כרך ד·) כותב: "לא רב· אב בית־דין· לא ראש ישיבה· פרנס הדור· לא עסקן בצרכי צבור במובן הרגיל ולא "שר וגדול בישראל" היה· כי אם "גאון"· זה שמו וזה זכרו בפי העם ובלבו· לא הוא בעצמו נטל לו את הכנוי הנעלה הזה· לא רבנים· סופרים או אחת הקהלות עטרוהו בעטרת כבוד זו· כי אם כל העם מגדול ועד קטן· שם "גאון" סתם נתן רק לרבנו אליהו בן רבי שלמה זלמן מווילנא· אחד הוא ואין שני לו" — הדברים המעטים האלה מציינים בצדק את מעמדו של גדול ישראל זה והערך שתפס ותופס בחיי עמנו ודברי ימיו· אלא שהם דורשים השלמה· האמת ההיסטורית מעידה שבעיקרם הדברים האלה נכונים· אבל היא מגדת לנו גם כן· שהגאון הזה הנחבא אל הכלים· (עיין קריה נאמנה עמוד 134 במכתב הגאון לר' יונתן ווייבשיץ)· היה באמת יותר מרב ואב"ד· הרבה יותר מראש ישיבה ופרנס דור מן המדה הרגילה· כי הוא היה· לא עסקן בצרכי צבור פשוט· או שר וגדול ההולך אחר השררה והפוסע על ראשי עם קודש לא· הוא היה יותר מכל זה· הוא החסוד הצנוע· הבורח מכל משרה וכבוד· איש הלבב הפשוט והעדין· גאון הרוח הנפלא· היה בסוף ימיו מנהיג הדור היחידי בארצות רוסיה המרובות באוכלסי ישראל· ואלמלי הוא מי יודע מה היה ללמוד התורה שהועם ע"י הפלפולים והחדושים המסובכים והרחוקים מן הכונה הפשוטה אשר שררו



חוברת ב׳. ניסן־אייר תר"פ שנה ראשונה.

ש. ג.

הגאון.

ופני אליהו הגאון...
מקבלים פניך ברחמים בעברך כל מפתן יהודי.
(ז. שניאור, ווילנא. (שיר) מקלט. כרך א.).

אישיות, זוהו הדבר שאנו מבקשים לשוא בתקופתנו רבת המאורעות, המהפכות, השאיפות, התקוות והתוצאות. לשוא תועות עינינו מארץ לארץ, ממדינה למדינה, מחלק תבל לחלק תבל לחפש אחרי האיש כביר־הרוח, אדיר־הרצון, רב־הפעלים, גאון־הכשרונות אשר ינחנו ברוח פיו והיה לנו לעינים. בכל פנה שאנו פונים פוגשים אנו אמנם באנשים ומנהיגים, קרואים ובלתי קרואים, הלוחמים בדבור ובמעשה, בספרות ובעתונות, בחיים הצבוריים והפרטיים בשביל דעות ואידעות, בכונה לאשר את העם ולהתוות לו הדרך הנכון — היחידי, לפי דעת כל אחד ואחד — שעליו ללכת בו. אבל הצד השוה שבהם, שבין כולם לא נמצא את האחד המיוחד שבעם, המתרומם בתכונותיו מבני גילו, שבין כולם אין מתגלה לפנינו אותו המנהיג הנלבב האמתי, החפשי מכל פניה פרטית ומפלגתית, מקטנות המוח ועקשנות מיותרת, שסכום כשרונותיו מכשירו להיות מדברנא דאומתיה, אשר קטן וגדול ישמע בקולו וילך אחריו. דוקא בדור, התהפוכות, התלבטות והתאבקות השיטות השונות, דור של שנוי ערכים וחלופי השקפות עולמיות, כלכליות וסוציאליות, לאומיות ומדיניות, דור של חרבן הישנות והתרקמות של חדשות לא שערום אבותינו, דוקא בדור רב הגוָנים ורב הקולות הזה, שנחוצים לנו בו יותר מבכל התקופות, מנהיגים גדולים וגאוני רוח אמתיים, עומדת כנסת ישראל דוויה וסחופה,

Jeschurun

7. Jahrgang | אייר־סיון תר״פ Mai-Juni 1920 | Heft 5/6

Rabbi Esriel Hildesheimer זצ״ל

Ein Lebensbild*)

Richtet Euren Sinn an diesem Tage rückwärts auf jene Zeit, bevor Stein zu Stein sich fügte am Tempel des Herrn!

Ueberall in deutschen Landen Wüste und Oede. Geschwunden die Frommen, und Keiner nahm es sich zu Herzen. Zu Hohn und Spott war der Glaube geworden und überall die Schaar der Neuerer, ein Volk frechen Angesichtes, das der Alten nicht achtete und mit der Jugend kein Mitleid hatte. Und hier in der Hauptstadt des Reiches hatten sie einen Mittelpunkt gefunden; hier, wo das Geschlecht der Friedländer den Boden trefflich bereitet, sollte der Glaube unserer Väter zu Grabe getragen werden. Und auch für Nachfolge wollten sie sorgen, die Totengräber, und in alle Lande schicken die Sendboten, die künden sollten den neuen Glauben, dass nicht zwei in einer Stadt und nicht einer aus einem Geschlecht treu bleibe dem Gotte seiner Väter.

Da stand Er auf, Rabbi Esriel Hildesheimer זכר צדיק לברכה und rief es hinaus in die Welt: Wer dem Ewigen angehört, zu mir! und schaarte um sich die Getreuen und fügte Stein zu

*) Am 27. Ijar werden es hundert Jahre, dass uns Dr. Israel Hildesheimer geschenkt wurde. Wir möchten der Generation, die ihm nicht ins Auge geschaut, eine Darstellung geben, wie einer der sein Schüler zu sein, das Glück hatte, wenige Jahre nach seinem Tode gelegentlich einer Errinnerungsfeier vor seinen Schülern das Bild des grossen Mannes erstehen liess. Der Herausgeber.

Stein am Tempel des Herrn und baute den Frommen ein Haus, dies stattliche Haus, dass es ihnen Schatten spende vor der verdörrenden Glut, dass es ihnen Schutz und Schirm sei vor dem Unwetter draussen.

Doch wir blicken durch's Fenster und siehe, auf der Strasse ein unsinniger Jüngling. Verlassen hat er das schützende Dach, geht allein seines Weges und siehe, unvermerkt naht er ihrer Ecke, schreitet er den Weg zum Hause des „fremden Weibes". Ihr kennet das Weib. Eine Tyrerin war es zu Achabs Zeit, eine Hellenin in den Tagen der Makkabäer; einem vom Taumel der neu erworbenen Freiheit berauschten Volke zog sie als Göttin voran und thronet heute an den Stätten der Forschung. Vor der Jahrtausende drei nannte man es Götzendienst, vor zwei Jahrtausenden Hellenismus; da die Völker ihre Fesseln abwarfen, war es die Göttin Vernunft und heute — moderne Weltanschauung. Und dies Weib tritt dem Jüngling entgegen, sie bleibt nicht keusch in den Mauern ihres Hauses. Stürmisch ist sie und unbändig, im Hause ruhen nicht ihre Füsse. Sie redet vom Lehrstuhl zu Königen auf ihren Thronen, redet beim Mahle durch den Freund zum Freunde. Und sie fasst ihn und küsst ihn, von der Liebe spricht sie zu ihm, von der Liebe, mit der sie die ganze Welt an's Herz drückt, von der allumfassenden, mit der sie die ganze Menscheit beglückt. Und von der Pflicht spricht sie zu ihm, von der socialen, Frieden zu stiften zwischen den Ständen, zwischen Herren und Knechten. „Friedensopfer liegen mir ob, heute zahle ich mein Gelübde."

„Nun denn, Ihr Söhne, höret auf mich, merket auf die Worte meines Mundes! Lass Dein Herz nicht abbiegen auf ihre Wege, verirre Dich nicht auf ihre Steige! Denn gar viele sind der Erschlagenen, die sie gefällt, zahlreich, die sie alle gemordet hat. Wege in den Scheol — ihr Haus, sie führen hinab in die Kammern des Todes."

Und auf dass Ihr gefeit seid gegen die Gefahr, soll Euer Auge heute schauen den Lehrer, Euer Ohr vernehmen den Ruf

hinter Euch, der Euch kündet die Bahn, die Ihr wandeln müsst, wollet ihr des rechten Weges nicht fehlen.

Rabbi Esriel Hildesheimer זצ"ל sei heute unser Führer, von ihm wollen wir lernen, wie das Ideal gestaltet sei, das dem gläubigen jüdischen Jüngling vor Augen schwebe; seine Persönlichkeit soll vor uns entstehen, ein Vorbild und Muster dem, der sich berufen fühlt, der Hirt in einer der heiligen Gemeinden Israels zu werden.

Rabbi Esriel Hildesheimer זצ"ל sei unser Führer, er der ein Denker war und ein Frommer und ein Held.

Ein Denker ist er gewesen. Aus den Geistesschätzen unserer Alten und aus den Errungenschaften seiner Zeit schuf er sich eine Weltanschauung, die Glauben und Wissen harmonisch vereinte. Zu den Füssen des Chacham hatte er gesessen und in den Hörsälen Hegels, beim ערוך לנר hatte er gelernt und bei Gesenius studiert, in ש"ס ופוסקים sich versenkt und Mathematik getrieben; aber Bibel, Talmud und Decisoren und Philosophie, Orientalia und Mathematik, das waren nicht gesonderte Gebiete, aus den Elementen schuf er einen lebendigen Organismus, den jüdischen Gelehrten, der, ob er auch im Profanen lebt, zum Heiligen strebt, den jüdischen Gelehrten, wie ihn das Mittelalter gekannt, wie ihn das spanisch-arabische Zeitalter so wunderbar verwirklicht. „So hatte er den Widerspruch gelöst, der so viele auch heute quält, den Widerspruch zwischen Glauben und Wissen?!“ Wohl! Und dies, weil er den Weg einschlug, der allein zum Ziele führt, weil er schon früher den rechten Standpunkt zu dem Problem gewonnen.

Zwei der Möglichkeiten gibt es, zur geschlossenen Weltanschauung sich zu erheben. Die eine führt vom Wissen zum Glauben. Ueber alles muss sich der Zweifel regen, lautet hier der Grundsatz. Das ist keine Entdeckung Descartes'; auch die Systeme der griechischen Philosophen nahmen diesen Gedanken in Wahrheit zu ihrem Ausgangspunkt. Und von Erfahrungstatsachen ausgehend, schreitet hier das Wissen von Stufe zu

Stufe bis zu einer Höhe, da es den Boden der Wirklichkeit verlässt, wo die Dokumente der Vergangenheit schweigen, wo das Experiment keine Antwort gibt, und dann krönt es sein Gebäude mit einer Metaphysik, die immer nur ein Glaube ist, mag sie sich dogmatische Philosophie oder Kriticismus, spekulative Konstruktion oder monistische Weltanschauung nennen. Und die andere führt vom Glauben zum Wissen. Der Ausgangspunkt ist das Bekenntnis: Es gibt einen Gott, er hat den Himmel geschaffen, und die Erde ausgebreitet und den Odem gegeben den Wesen auf ihr, und er hat dem Menschen verkündet, was das Gute ist und was er von ihm fordert. Und nachdem der Gläubige befragt die vergangenen Geschlechter, ergründet hat, was die Väter erforscht, sieht er sich um in der Welt der Erscheinungen, lauscht er auf die Erkenntnisse, die seine Zeit gefunden, und er verflicht was bleibend an ihnen ist, in sein Geistesleben und baut sich ein wohnliches Heim, die religiöse Weltanschauung. Es ist eine Redensart, die von den Gegnern der Religion im Munde geführt wird, wenn den Bekennern dieser Weltanschauung der Vorwurf gemacht wird, sie erniedrige die Wissenschaft zur Magd der Theologie. Eine jede Weltanschauung enthält Tatsachen und Sätze des Glaubens, und dort, wo die moderne zur Weltanschauung wird, hört sie eben auf Wissenschaft zu sein, ist sie nicht minder Glaubenslehre, wie die geoffenbarte Religion.

Das ist eine alte Wahrheit, aber es gibt Dinge, die nicht oft und eindringlich genug gesagt werden können. Nur zwei Wege gibt es: Du stellst Dich auf einen Punkt ausserhalb Deiner religiösen Welt, Du suchst aus der Fremde Deine Welt zu begreifen und Du hast schon Deinen Glauben verloren und wirst ihn nimmermehr wiederfinden, oder Deine religiöse Welt, die Offenbarung ist Dir der unverrückbare Punkt, von ihm aus suchst Du die Aussenwelt zu erfassen, dann magst Du nach Herzenslust in alle Lande streifen, siehst Du Dein Heim, Du findest es unversehrt.

Und diesen Weg hatte unser Meister beschritten in frühester Kindheit und ist nie um Haaresbreite von ihm gewichen sein Leben lang; darum konnte er zum Führer werden der gesetzestreuen Judenheit. Glauben und Wissen, aber vom Glauben zum Wissen. Ein urdeutscher Knabe, hat er erst die Jeschiba besucht und dann das Gymnasium absolviert. Das Tagewerk musste mit „Lernen“ beginnen, dann durften die profanen Studien folgen. Im Mittelpunkt Thora und Talmud, im Kreise die nichtjüdischen Fächer. „Es gereicht mir zur Beruhigung“, — so heisst es im dritten Bericht aus Eisenstadt[1]) — „dass die wissenschaftliche Beschäftigung im richtigen Verhältnis zum עיקר, dem למוד התורה gehalten wurde“. Und unzählige Male hat er wiederholt, was er in seiner Abhandlung über die Jeschiba-Angelegenheit[2]) so feurig ausgesprochen: „Es gibt nur ein Mittel, Begeisterung zu wecken, zu Mut zu entflammen, zur Tat zu entzünden, zu Opfern zu erziehen, gegen jede Unbill und jede vielleicht im Schosse der Zukunft verborgene Gewitterwolke zu stählen und zu waffnen, ein Mittel, das durch kein anderes zu ersetzen, dem kein anderes auch nur im Allerentferntesten nahe kommt, mit welchem Alles gewonnen ist, ohne welches aber jede heilige Regung in Trümmer fällt — dies eine Mittel ist eben Rückkehr zu ש״ס ופוסקים.“

ש״ס ופוסקים „Lernen“ und immer wieder „Lernen“ — das war seine Devise. Und darum brachte er, der doch dem Profanen so viele Jahre hat widmen müssen, es im Lernen zu einer Meisterschaft, dass eine ganze Welt in halachischen Fragen sich an ihn wandte, brachte er es dahin, dass, als er kaum die Hälfte seiner Jahre ausgelebt, sein Name in wichtigen Entscheidungen neben dem des ערוך לנר und des Würzburger Raw, der alten, hochbetagten, glänzte. Was er gewusst, wer will es zu schildern wagen, „da weiter als die Erde das Maass und

[1]) III. Bericht über die öffentl. Rabbinatsschule zu Eisenstadt S. 6

[2]) Noch einmal über die Jeschiba-Angelegenheit „Israelit“ VII, 1866. S. 213.

breiter denn das Meer?“ Und wie er es gewusst, wie er gelernt und gelehrt? Wie kennen wir uns darin aus?!

„Unser Glauben ist Wissen“, war sein Grundsatz. Nicht ein paar Sätze des Katechismus, sondern die ganze Welt der schriftlichen und mündlichen Lehre mit ihrer Ausdeutung und Fortbildung bis auf die Jetztzeit. Wie bitter hätte er gelächelt, wie hätte der heilige Zorn ihn übermannt, hätte er von den Jünglingen vernommen, die, mit dem jüdischen Wissen eines begabten sechsjährigen russischen Jungen ausgestattet, die Grundlagen ihres Glaubens auf ihre Festigkeit zu prüfen suchen! Wohl hat Maimonides den מורה נבוכים geschrieben, die Irrenden zu belehren gesucht, doch erst nachdem er den יד החזקה verfasst, die jüdische Welt mit starker Hand durch das Labyrinth der Halacha geführt, und auch der רמ"א, der Arbeiter am Schulchan Aruch hat uns eine Symbolik der Opfer תורת העולה gegeben, aber תורת העולה folgte dem תורת חטאת, auf schwindelnde Höhen führte er uns, nachdem er gezeigt, welche Gesetze uns hier von Sünden befreien.

Und so auch unser Rabbi. Erst als er mit vollen Segeln das Meer des Talmuds befahren, als er immer und immer wieder in die Tiefen der Halacha hinabgestiegen, als er den Midrasch beherrschte und mit allen Kommentatoren sich vertraut gemacht, da erst blickte er hinaus in die Ferne und gedachte des Wortes, dass die Thora uns geboten hat, unseres Glaubens uns bewusst zu werden, seine Bedeutung wissenschaftlich zu begründen und ihn zu verteidigen gegen jedweden Angriff: וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד „Du sollst heute erkennen und es Dir zum Bewusstsein bringen, dass der Ewige allein das Göttliche droben und auf Erden ist und nichts ausser Ihm.“

Und weil gesegnet war sein Ausgang, war auch gesegnet seine Heimkehr. Immer tiefer wurde sein Glauben, immer edler seine Ueberzeugung. Von jedem Streifzug kehrte er reicher heim und konnte auch Anderen geben. Apologetik hat er

getrieben sein Leben lang, aber was er bot, waren nicht Worte sondern Sachen. Seine Dissertation behandelte das Thema: „Ueber die rechte Art der Bibel-Interpretation." Dann folgten „Die Materialien zur Beurtheilung der Septuaginta."[1]) Und wie in der Jugend für die Bibel, so hat er im Alter für die Mischnah gekämpft. Seine „Beschreibung des herodianischen Tempels" ist ihm „ebenso sehr Angelegenheit des Herzens wie Interesse des Geistes."[2]) Er will den Nachweis führen, und er führt ihn, dass die vielgeschmähten Rabbiner, deren Glaubwürdigkeit Josephus gegenüber immer angezweifelt wird, im Rechte sind. Ich kann es mir nicht versagen, die schöne Stelle aus Note 9 hier anzuführen: „Wie Vieles steht nun aber nicht dem gegenüber auf Seiten der Rabbinen! Josephus' Blick war bei jedem Worte, das er schrieb, nach Aussen, das der Rabbinen nur nach Innen gerichtet. Ersterer hatte, wenngleich wohl besten Willens, ein Interesse daran, die jüdischen Angelegenheiten so recht imposant darzustellen, von unabsehbaren Schluchten, von Prachtbauten, wie je nichts Schöneres gesehen worden usw. zu sprechen, die Rabbinen konnten Alles beim rechten Namen nennen, da sie ja nur zu ihren Angehörigen sprachen und für sie schrieben. Auch hatten die Rabbinen viel mehr die Musse und wissenschaftliche Ruhe in ihren ungestörten Lehrhäusern, den Stätten gegenseitiger Belehrung und Controlle, als Josephus in der Weltstadt und in der süssen Last kaiserlicher Gunst und Dependenz. Die Rabbinen bewegten sich ferner dabei in der religiösen Atmosphäre der אמונה, die ihrem Begriffe gemäss vor allem strenge Treue bewahren muss, Josephus hingegen ward viel mehr von politischen als selbst von historischen, noch viel weniger aber von eigentlich religiösen Motiven bestimmt. Und nun endlich die Forschung in den Originalquellen, die den Rabbinen absolut und in weitester Ausdehnung, Josephus aber, wenn er überhaupt aus erster Quelle schöpfte, jedenfalls weit

[1]) Orient 1848. Nr. 30 ff.

[2]) Jahresbericht des Rabbiner-Seminars 1876—77, S. 3.

beschränkter zu Gebote stand, als jenen Lehrern und Meistern."[1]) Und an einer anderen Stelle: „Will man dies eine Panegyrik nennen, so sei es darum — die so lang geschmähte, vernachlässigte und vielfach ungehört gebliebene Mischna mag auch einmal einen Panegyriker haben."[2]) Und wie Bibel und Mischna so hat er die Halacha verteidigt in Streitschriften, Artikelserien und wissenschaftlichen Werken. Unübersehbar ist die Masse dessen, was er hier geschrieben. Mit jedem der hervorragenden Reformer hat er die Klinge gekreuzt, mit Geiger, mit Löw, mit Fassel und vielen Anderen. Wir können nur willkürlich aus der übergrossen Fülle herausgreifen:

Offener Brief an den Redakteur von Ben Chananja. Wien 1858.

Beurteilung der Geigerschen Broschüre: „Notwendigkeit und Mass einer Reform des jüdischen Gottesdienstes." 1860[3])

Wie ein Charlatan repliciert. Israelit 1861.

Erwiderungen auf verschiedene das Religionsgesetzliche oder die Tradition überhaupt betreffende reformistische Gutachten. Israelit 1862.

Ueber das quästionierte jüdische Schulinspektorat in Ungarn. Israelit 1863.

Der von der Rabbiner-Commission zu Pesth veröffentlichte Entwurf zur Gründung eines Rabbiner-Seminars. Israelit 1864.

Noch einmal über die Jeschiba-Angelegenheit in Ungarn. Israelit 1865/66.

Erwiderungen auf verschiedene das Religionsgesetzliche oder die Tradition überhaupt betreffende reformistische Gutachten. Israelit 1866.

Die Wutausbrüche eines Reformblattes gegen die Wiener Kultusgemeinde. Israelit 1867.

Zum Kongress. Prag 1868.

---

[1]) Ebenda. S. 22.

[2]) Ebenda. S. 4.

[3]) Israelit 1860, Separatabdruck, Mainz 1861.

Beleuchtung der von Professor Jeitteles versandten Broschüre. Wien 1868.

Reschenschaftsbericht der 35 Mitglieder des ungarisch-israelitischen Kongresses. Prag 1869.

Das Alles, wie erwähnt, nur willkürlich gewählt aus der grossen Zahl des Vorhandenen, umfangreiche Broschüren, über viele Nummern sich erstreckende Artikelserien; aber Alles beherrscht von dem einen Streben, vor die Bresche zu treten, die die Reform immer und immer wieder in die Mauern der Halacha zu legen versuchte. Nur wenn die Tradition angegriffen war, nahm er das Wort. Ein einziges Mal, als in den Beschlüssen der Rabbiner-Versammlung zu Mihalowitz die Reinheit und Schlichtheit der Halacha von der Hyperorthodoxie gefährdet wurde, ging er aggressiv vor. Der erste der neun Beschlüsse dieser Versammlung lautete: Man müsse ein Gotteshaus verlassen, in welchem der Rabbiner in reiner Landessprache predigt. Aber auch hier ist er der Angegriffene. „Die heilige Pflicht zwingt mich", heisst es dort, „diesen Artikel zu schreiben, der mir, ich täusche mich nicht darüber, nicht wenige Freunde entfremden dürfte und, was das Schmerzlichste ist, auch einige, die meine ganze Hochachtung und Verehrung geniessen und immer geniessen werden." Und jetzt entwickelt er an der Hand aller halachischen Quellen Inhalt und Umfang des Begriffes חוקת הגוים und prüft an diesem nun gewonnenen Massstabe die neun Beschlüsse jener Rabbiner-Versammlung. Diese Artikel sind noch heute eine Fundgrube für wichtige halachische Fragen, wie alle seine Zeitungsartikel nicht für die Zeit, sondern für die Dauer geschrieben sind. Gedankenblöcke sind da aufgehäuft, aus denen mancher Baustein zu gewinnen ist. Die Form, in der sie geboten werden, erscheint freilich eigenartig. Unser Meister hat hier einen Fehler, den Fehler seiner Tugend. Er schrieb, wie er sprach, und er sprach, wie er dachte. Und seine Gedanken waren ein stetig sprudelnder Quell, ein reissender Gebirgsstrom, in den in jedem Augenblick von allen

Seiten neue Bäche sich ergossen. So enthält oft eine Periode einen mathematischen Satz, einen Bibelvers, ein Citat aus Shakespeare, einen talmudischen Ausspruch und eine lateinische Wendung. Und doch, wenn man in die Form sich versenkt, gewinnt auch der Moderne sie lieb, wie man die Natur liebt; denn hier ist ein Schriftwort, auf das die Heuchelei der Gesellschaft sich noch nicht erstreckt, man liebt sie, wie man Jean Paul liebt; und hier ist mehr als Jean Paul — den Zettelkasten trug unser Meister im Kopfe. Und auch das teilte er mit Jean Paul: in die bunte Fülle flocht er einen köstlichen Humor. Da übersetzt er חטאים תרדף רעה: „Das ist der Fluch der bösen Tat, dass sie fortzeugend Böses muss gebären."[1]) Oder er schildert einen armen Bachur, „der im Bewusstsein seiner Armut gedrückt und anspruchslos auftritt, ohne Reisekoffer und Handtasche sich unfreiwillig zu einer alten Philosophie bekennt, die alles Ihrige mit sich trägt."[2]) — Den Satz Geiger's: „Im Gebete ist das Zuviel gefährlicher als das Zuwenig" glossiert er mit der Bemerkuug: „Also wäre es wohl am besten, aus Besorgnis vor dem schrecklichen Zuviel, insofern nämlich kein Menschensohn absolute Grenzen abscheiden kann, lieber gar nichts zu beten, worin auch einige der Gemeinden, welche durch das Gebetbuch des Jahres 54 sehr gekräftigt sind, sehr נזהר sein sollen."[3]) Oder er beurteilt die Geiger'sche Broschüre: „Notwendigkeit und Mass einer Reform des jüdischen Gottesdienstes" unter den vier Gesichtspunkten: „Sinn, Unsinn, Leichtsinn und Wahnsinn."[4]) Doch alles zur Zeit: In Predigt und Streitschrift, da überliess er sich dem Fluss der Gedanken und Bilder. In seinen wissenschaftlichen Werken kam der

---

[1]) Motto der Broschüre: Beurtheilung der Geiger'schen Broschüre u. s. w. Israelit 1860, S. 333.

[2]) Noch einmal über die Jeschiba-Angelegenheit. Israelit 1866, S. 10.

[3]) Beurteilung der Geiger'schen Broschüre u. s. w. Israelit 1860, S. 358.

[4]) Ebends. S. 334.

Mathematiker in ihm zur Geltung, und der Philologe: gerade auf's Ziel, scharf disponierend, Tatsächliches bietend. In einer Zeit, da die Verfasser in dem Vorwort ihres Werkes sich in gemütliche Unterhandlungen mit „dem lieben Leser" ergingen, schickte er seine „Verwaltung der jüdischen Gemeinde zu Halberstadt"[1]) mit dem Vorwort in die Welt: „Diese Arbeit soll einen dreifachen Zweck erreichen: 1) vielfach verbreiteten Unwahrheiten entgegen treten; 2) die Gemeindemitglieder mit ihren Gemeindeverhältnissen bekannt machen; 3) einen Beitrag zur Geschichte der Israeliten in den letzten Jahrhunderten liefern". Punktum! Auch seine mathematische Begabung stellt er in den Dienst des Religiösen. Der Bericht der Rabbinatschule zu Eisenstadt vom Jahre 1868 enthält eine Berechnung der jüdisch-rituellen Masse und Geldwerte und „Die astronomischen Kapitel in Maimonides' Abhandlung über die Neumonds-Heiligung" ist der Inhalt des Seminar-Programms von 1880. Und eine Probe philologischer Akribie gab er in seinem letzten umfassenden Werke, der Edition der Halachoth Gedoloth in vier Bänden, der Frucht seines Greisenalters, dem monumentalen Zeugnis seines Wissens in der Halacha.

Doch Werke haben auch andere geschaffen, aber Keiner hat wie *er* eine Schule gegründet, die Menschen gemodelt nach seinem Ebenbilde. Und dies, weil Keiner wie er sein Denken *gelebt*. Ein Denker war er und ein *Frommer*. Nicht Sprüche und Lehren, nicht Schriften und Werke bezeugen die Frömmigkeit einer Persönlichkeit. Nur durch das ganze Leben, durch die Betätigung im Kleinen, durch das Verhalten der Freude gegenüber und dem Leiden, durch die Bewährung in allen Lagen wird das innerste Wesen des Mannes offenbar. Aber ist seine Seele rein und lauter, ist er schlicht und grad, hat er *immerdar* Gott gefürchtet, das Böse gemieden und das Gute getan, dann ist der Eindruck auf die Mitwelt unaus-

[1]) Halberstadt 1849.

löschlich, und vor Allem die Schüler preisen die Herrlichkeit des Meisters. Vielgestaltig und mannigfaltig ist Denken und Wollen der Menschen. Nicht jeder Schüler folgt der Weisung seines Führers. Sein Denken füht ihn in andere Richtung, er hält die Lehren seines Meisters für veraltet, sein Streben geht nach anderen Zielen, er will nicht innerhalb der vermeintlich engen Schranken seines Lehrers sich betätigen. Aber war die Persönlichkeit des Führers lauter und klar, war die Frömmigkeit e c h t, dann begegnet sich Alles in gleicher Verehrung. Und so ist es unserem Rabbi ergangen. Zwei Stimmen wollen wir hören von Männern, die sich schieden in ihren religiösen Ueberzeugungen. Im „Israelit“ des Jahres 1860[1]) heisst es: „Willst Du Dir, lieber Leser, einen Begriff machen von diesem Manne? So nimm alle Tugenden, die den Menschen wie den Juden zieren, zusammen: echte, ungeheuchelte Gottesfurcht, unbegrenzte Menschenliebe, strengste Rechtlichkeit, unnennbare Begeisterung für unsere heilige Religion, unermüdliche Tatkraft, übermenschlichen Fleiss, wahrhaft antike Uneigennützügkeit, dabei staunenerregende Gelehrsamkeit in der Philosophie, in den exakten Wissenschaften, in den klassischen wie in den modernen Sprachen und namentlich in der speziell jüdischen Wissenschaft, im Talmud und den Posskim, nimm Dir, lieber Leser, all diese herrlichen Eigenschaften und noch viele andere zusammen und denke Dir dann den Mann, den all seine Schüler schwärmerisch lieben, dem alle, die ihn kennen, mit der grössten Verehrung anhangen, — denke Dir diesen Mann, der 70 Schüler um sich sammelt und sie Tag und Nacht Thora lehrt, dem Tausende und aber Tausende die grössten Wohltaten verdanken, der viele Hungrige speist und vielen Kranken Verpflegung und Heilung zukommen lässt, dessen immerwährende גמילות חסד niemals ermüdet.“ Und der Herausgeber der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ widmete unserem Rabbi einen Nachruf, aus dessen

---

[1]) S. 376.

Worten die verhaltenen Tränen klangen, dass solche Schönheit verging, dass so Edles versank, und dies, weil auch er einst zu den Füssen dieses Mannes gesessen, weil auch ihm das Wunder dieser Persönlichkeit aufgegangen und das Bild auf ihn wirkte über den weiten Weg hinweg, der ihn jetzt von seinem Lehrer trennte.

Ein Frommer ist er gewesen. Aber nicht von der Frömmigkeit, die in Gefühlen schwelgt, die aufgeht in den Kultus der Empfindungen. Die ganze Schale seines Zornes konnte er ausgiessen über die, deren Gottesdienst, wie er sagte, „Lippenwerk und Ohrengeklingel, jene Schlingflanzen unserer Konfession, die keine Religion kennen, sondern nur Aestetik, kein Gottesgebot, sondern nur äusseren Anstand.“[1]) Er nennt diese Frömmigkeit „deutschen Chassidismus, willkürlichen Kultus der Gemüter und inhaltlose süsse Empfindelei[2]).“ Und wie mit der Front nach links, so musste er auch nach rechts hin kämpfen gegen die Frömmigkeit des ungarischen Chassidismus. Das war ein mühseliger, aufreibender und unerquicklicher Kampf für ihn, mit Menschen zu streiten, die doch sein eigen Fleisch und Blut, denen er sich verbunden fühlte in der Achtung vor dem Gesetz, und die nun durch den krassesten Aberglauben, durch lächerliche Schriften die heilige Sache der Verachtung preisgaben. Es war der Chassidismus in ärgster Verzerrung, in schlimmster Entartung, der sich seiner Zeit Ungarn erobern wollte. Die Phasen dieses Kampfes hier zu schildern, ist unmöglich. Genug, er war der Erste, der auf die Notwendigkeit des Kampfes hinwies, und er hat ihn ununterbrochen geführt, aber schwer hat er an ihm getragen und Schmerzliches gelitten, wenn er die Männer seines Bundes, die ihm zur Seite stehen sollten, reden hörte: „Schrecken rings um ihn! Lasset uns Abrede halten,

---

[1]) Beleuchtung der von Prof. Jeitteles versandten Broschüre „Die Emanzipation“ S. 9.

[2]) Israelit 1866, S. 213.

vielleicht lässt er sich verführen, dass wir ihm beikommen können und unsere Rache an ihm erleben."

Und doch hat der Chassidismus einen berechtigten Kern, und doch bleibt es wahr, dass Frömmigkeit nur dem Menschen eigen ist mit tiefem Gefühl, und sicher hat der Sänger der Hallelpsalmen das Gottesgebot nicht geübt als angelernte Menschensatzung. Das Haus Jakob's ist ein Feuer, das Haus Joseph's eine Flamme. Wir dürfen vom Osten lernen: התלהבות unserem Gotte zu dienen in Freude und in lohender Begeisterung des Herzens. Und auch unser Rabbi hat sein deutsches Empfinden am Feuer des Ostens entzündet. Er hatte nicht Zeit seinen Gefühlen Ausdruck zu geben, denn bei ihm war in Wahrheit jede Minute einem heiligeren Zwecke gewidmet. Aber in Ruhepunkten seiner Tätigkeit brach es hervor so stürmisch heiss, so goldig warm. Zwei Momente nur führe ich Euch vor, die mir seine Persönlichkeit so lebendig erhalten haben, als sähe ich ihn jetzt mit leiblichen Augen, als hörte ich den Klang seiner Stimme. Wenn er zu חזרה herabkam, die Früchte des Lernen's zu pflücken, welch' himmlisches Glück leuchtete da aus seinen Augen, wie strahlte sein Antlitz, verklärt von göttlicher Freude, wie ging dann ein Flüstern und Raunen durch unsere Reihen, wie wurde uns warm um's Herz, als weilte ein Engel in unserer Mitte! Und wenn wir die Nacht zum Feste der Offenbarung hindurch bei ihm gelernt und er vor dem עמוד trat, seinem Schöpfer recht lange das Loblied zu singen — er war schon ein Greis und die Stimme war hart — aber aus jedem Ton erklang die kindlich reine Seele, jubelnd und jauchzend ob der Lehre, die uns geworden, uns war, als vernähmen wir das Rauschen des göttlichen Wagens und eine Stimme in uns: „Der Herr ist in Seinem heiligen Tempel, stille vor Ihm alle Lande!" Nur zwei Momente hob ich hervor. Wie dürfte ich auch die Kunde von den Festtagen seiner Seele vermitteln! Er stand uns schon ferner, in der Weltstadt gehörte der Welt sein Wirken. Was könnten die erzählen, die ge-

würdigt waren, in der kleinen Stadt Ungarns um ihn zu weilen! Die Tage von Eisenstadt. Mein Geschlecht war eben geboren, als sein Wirken dort zu Ende sich neigte. In vergilbten Papieren nur habe ich es gelesen, aber es klingt und singt darin von einer glücklichen, seligen Zeit. Nach sechs Jahren unermüdlichen Lernens wurde am ר״ח אדר שני ein סיום auf כתובות veranstaltet. Am frühen Morgen begann die Feier mit schönen Gesängen und währte ununterbrochen bis tief in die Nacht. Immer von Neuem erhoben sich hervorragende Bachurim zu glänzenden Darlegungen der gelernten סוגיות, und stundenlang sprach der Rabbi über das von allen Teilnehmern sorgsam vorbereitete Thema. Dreimal hielt er am Tage einen geistsprühenden agadischen Vortrag, er erzählte den Schülern von seiner Vergangenheit, schilderte die Erfolge, die das konservative Judentum errungen, und rief seine Jünger zu Mitkämpfern auch für die Zukunft. Und als das herrliche Mahl beendet, als ihm die Weihegabe des Bachurim-Vereins übergeben worden, als an ihm der glänzende Fackelzug von Hunderten von Schülern vorübergezogen war, da nannte er diesen Tag den schönsten seines Lebens, weil er so ganz erfüllt war von reiner שמחה של מצוה. Heil dem Auge, dass solches geschaut! Bei der Kunde davon verschmachtet unsere Seele!

Ja, ein Frommer ist er gewesen — und ein Held! Versuch' ich's, den Helden zu schildern?! Welch törichtes Unterfangen, in eine kurze Darstellung ein ganzes Leben zu fassen, das an jedem Tage Heldentaten vollbracht! Wo sollte ich beginnen? Wo finde ich ein Ende? Nenn' ich ihn ein Helden, weil er sich selbst bezwang? Das ganze Leben hat er mit dem irdischen Triebe gerungen, und immer hat er obgesiegt. Ueber den Schlaf habe man keine Gewalt, meint auch der Talmud. Aber er hat auch den Schlaf bezwungen. Am ניטל-abend wollte er nach altem Brauch nicht lernen. Er schlief ein bis zwei Stunden, punkt zwölf erhob er sich vom Lager und ging an die Arbeit. — Nenn' ich ihn einen Helden, weil er gekämpft hat

sein Leben lang? Aus dem, was ich Euch heute erzählt, habt Ihr's erfahren, und es war doch nur ein Tropfen am Eimer. — Nenn' ich ihn einen Helden, weil er mit eiserner Energie, was er unternahm, zu Ende geführt und nie den Mut hat sinken lassen? Ich müsste Entstehen und Entwicklung unserer Gemeinde und unserer Anstalt, ja, eine Geschichte der jüdischen Wohltätigkeit in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhurderts schreiben, wollte ich seiner Tätigkeit gerecht werden. Gemeinden haben auch Andere geschaffen, Lehranstalten auch Andere gegründet, aber er schuf eine Welt aus dem Nichts. Von Saal zu Saal zog er und predigte seiner künftigen Gemeinde, als er hierher berufen ward, und mit eigener Hand hat er die Mittel zusammengebracht zur Fundierung der Anstalt. Sechsunddreissig Stunden hatte er die Augen nicht geschlossen, als er die Rede zur Eröffnung des Rabbiner-Seminars vor dem Vertreter des Kultusministers hielt. „Nehmt Euch der Falaschas an", rief er der jüdischen Welt zu, und „schützet unser Volk vor der Mission in Jerusalem;" „sehet unsere Brüder hungern in Ostpreussen, habt Ihr kein Auge für das Elend Westrusslands"? In Feindesland sandte er zu den jüdischen Kriegern die Pessachspeise und bot den russichen Flüchtlingen die rettende Hand; was die Flammen in Bagdad zerstört, baute er wieder auf, und „um Zions willen" wollte er nimmer schweigen. . .

ודעת קדושים בינה Den Heiligen zu erkennen, das gibt die rechte Einsicht. Ich habe ein Bild zu entwerfen gesucht von unserem Meister, der ein Denker war und ein Frommer und ein Held, ein Bild in schattenhaften Umrissen. Ihr sahet nicht das Licht, wie es strahlte in seiner Höhe, und könnte ich es vor Eure Augen zaubern, es bliebe nur ein Bild. Und wäre er selber in seiner Herrlichkeit vor Euch gewandelt, Ihr hättet ihn nicht zu erreichen vermocht, denn er verkörperte ein Ideal, das in einem Jahrhundert nur einmal sich verwirklicht. Aber Sehnen und Streben sei auf dieses Bild gelenkt, dass es Euch immerdar erzähle, wie er gedacht und gefühlt, was er

gewollt und getan. Dann wird auch sein Gebet in Erfüllung gehen, das er „am schönsten Tage seines Lebens“ in Eisenstadt gebetet: הרחב גבולי בתלמידים הגונים הוגים בתורה לשמה ומופלגים ביראת שמים ומעוטרים במדות ובמעשים טובים ותזק לבם ללחום מלחמת חובה ולהחזיק במדתך להטיב עם זולתם בכל מאמצי כחם Ihr nennt Euch alle seine Schüler. Aber nicht nur mit dem Namen Israel's sollt Ihr Euch nennen, das Wesen unseres Rabbi werde in Euch lebendig! Die Richtung vermag er auch heute noch zu weisen auf dem Wege, den Ihr wandeln sollt, dass Euer Herz nicht abbiege auf die Pfade des „fremden Weibes“, sich nicht verirre auf ihre Steige. Denn seine Weisheit hat ja dies Haus gebaut, aufgerichtet seine Säulen. Er hat das Mahl bereitet und den Wein gemischt und hergerichtet den Tisch. Und seine Stimme ist es, die aus dem Hause ruft: Kommet, esset von meinem Brote, trinket von dem Weine, den ich gemischt! Und folget Ihr Alle diesem Ruf mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele, dann wird noch grösser sein die Herrlichkeit des jetzigen Hauses, als die des vergangenen, und immer höher hebt sich die Zinne und immer weiter ziehen sich die Mauern am Tempel des Herrn, bis in Zion einst ersteht das ewige Haus.

J. W.

Die Gründung und Bedeutung des Rabbinerseminars in Berlin.

Von Rabbiner Dr. S. **Goldschmidt,** Koenigshütte.

Die dankbare Nachwelt erneuert an einem bedeutsamen Gedenktage das Bild unseres grossen Lehrers. Er ist denen, für die er gewirkt, eine lebensvolle, Leben erweckende Persönlichkeit geblieben. Es handelt sich nicht darum, das Gedächtnis und die Erinnerung an Entschwundenes wachzurufen, sondern inmitten der Schöpfungen, die von ihm Zeugnis ablegen, sich wieder einmal der heilvollen Wirkungen, die von ihm ausgegangen, bewusst zu werden.

Die reichveranlagte Persönlichkeit Israel Hildesheimers hat sich auf den mannigfachsten Gebieten jüdischen Wissens, Lebens und religiöser Gemeinschaftsarbeit mit der gleichen Zähigkeit, Beharrlichkeit, Opferwilligkeit und Begeisterungsfreudigkeit bewährt und durchgesetzt. Es ist ihm vergönnt gewesen, dem jüdischen Gegenwartsleben seine ureigene, persönliche Note aufzudrücken und bei Gesinnungsgenossen und Gegnern die Verehrung, die einem zielbewussten, selbstlosen, gottgeweihten Streben gebührt, sich zu sichern.

Welcher Zug in diesem, uns geschlossen und einheitlich, erscheinenden Lebensbild als besonders markant hervorzuheben sein dürfte, wo wir die bewegende, treibende Kraft zu suchen haben, die es diesem Manne ermöglicht hat, das so überaus grosse, weite Ackerfeld jüdischen Denkens, Wissens und religiösen Lebens so reich und ausgiebig, so an Folgen und Wirkungen reich, zu bestellen, das zu entscheiden, ist nicht ganz leicht. Auf der Höhe seines Lebens gewährt er in einem Selbstbekenntnis einen Einblick in sein Seelenleben und die Ziele, die

ihm vorschweben. „Ich[1]) stehe nicht an zu erklären, dass ich Lehrer bin und sein will, dass meine Natur mich dahin treibt, und dass ich diesem heiligen Berufe ב״ה schon seit mehreren Dezennien den grössten Teil meiner Zeit widme.“ Dieses Programm zu verwirklichen und zur Tat werden zu lassen, war ein Zeit- und Lebensbedürfnis für die gesetzestreue und implicite für die Judenheit überhaupt. In der Verbreitung und Vertiefung des Thorawissens, in dem Ausstreuen der reichen Schätze, die in den Lehrhallen der grosseen Meister aufgesammelt waren, erkannte Israel Hildesheimer nicht nur seinen ureigensten Beruf, sondern die wirksamste Waffe, um der Zersetzung, die in erschreckender Weise um sich griff, entgegenzuarbeiten. Gegen die Sturmflut der Reform, die in dem Glauben, die Grundlagen der jüdischen Zukunft zu schaffen und zu sichern, sie unterhöhlte, mochte er getreu dem Weisheitsspruch der grossen Synode העמידו תלמידים הרבה einen Damm von Jüngern aufrichten, an deren Wissen, Können und Charakter sich die Wellen brechen sollten. Auf der Zinne pflanzte er das Banner der Thora auf und entfaltete seine ganze organisatorische Kraft, um ihr eine dauernde, gesicherte Heimstätte zu schaffen. Darum ist Hildesheimers Name in den weitesten jüdischen Kreisen wesentlich mit der letzten Schöpfung seines Geistes und seiner Tatkraft auf's Innigste verknüpft, wenngleich den Kundigen nicht unbekannt ist, dass sie sich in ihr weder ausgewirkt haben, noch erschöpfen sollten.

Das Rabbinerseminar, auf deutschem Boden, aber nicht nur für die deutsche Judenheit errichtet, ist nicht nur eine Pfleg- und Pflanzstätte echter Thoragelehrsamkeit im Verein mit der Bildung und den Kulturgütern der Zeit, sondern durch die Wirkungen, die mittelbar und unmittelbar von ihm ausgingen, ein Kraftquell überlieferungstreuer Gesinnung und gesetzestreuen Lebens geworden, von dem wenn nicht deren völlige Erneuerung,

---

[1]) Aus dem Briefwechsel Israel Hildesheimers ז״ל, mitgeteilt und erläutert von seinem Sohne Dr. Meier Hildesheimer. Festschrift zum 40 jährigen Amtsjubiläum Dr. Carlebachs. Berlin 1910. S. 247.

so doch deren Erstarkung, Vertiefung und Festigung ausgegangen sind.

I.

Die religiöse Reform im 19. Jahrhundert ist ein Werk der Rabbiner. Die Tastversuche der Nichttheologen, David Friedländer in Berlin, Israel Jacobsohn in Cassel und dann in Berlin, mussten, weil sie von Anfang an nicht am Judentum, sondern an nichtjüdischer Gedankenwelt orientiert waren, rasch entweder zum Abgrund führen oder, in ihrer Nichtigkeit erkannt, aufgegeben werden. Die gewaltige politsche Umwälzung am Ausgange des 18., die tiefgreifende soziale Umgestaltung im Beginne des 19. Jahrhunderts, die mit der Niederlegung der Ghettomauern ihren Anfang nahm, die geistige Umformung, die Mendelssohns Pentateuchübersetzung für eine kleine Oberschicht des deutschen Judentums einleitete, haben das Problem gestellt, mit dem das ganze Jahrhundert zu ringen hatte; die Kulturwerte, welche die Allgemeinbildung zu vermitteln hatte, mit den uralten des Judentums, der für alle Zeiten und Geschlechter gegebenen Gotteslehre, zu verbinden und einen Ausgleich zwischen ihnen zu finden.

Es wollte nicht gelingen. Die altorthodoxe Partei wies die Kultur der Zeit, die neue Bildungsschicht die des Judentums ab. Es war schon aus ihrem Leben verschwunden, es verschwand auch aus ihrem Denken. Es war, als ob der ragende Gedankenbau, der den Jahrhunderten getrotzt, plötzlich zusammengebrochen und morsch geworden, die wunderbare geschichtliche Erscheinung des Judentums ausgelöscht wäre. Der Strom jüdischen Lebens, einst machtvoll und stark, breit und rauschend, verlor sich draussen ganz und mündete, eng und schmal geworden, im Gotteshaus, in einem Kultus, der mehr auf den Beifall christlicher Kreise als auf die Uebereinstimmung auch mit bescheidenen Forderungen religiöser Ueberlieferung eingestellt war. In einem Zeugnis[2]) aus jenen Tagen, in dem bekannten, David Friedländer zugeschriebenen Sendschreiben an den Consistorial-

[2]) Graetz, Geschichte Bd. 11 p. 162 ff., Philippson, Neueste Geschichte des jüdischen Volkes, Leipzig 1907 Bd. 1 p. 158.

rat Teller, in welchem die Ausmerzung des Religionsgesetzes als Preis für die angestrebte Verschmelzung des Judentums mit einem Christentum ohne Trinitätsglauben angeboten wurde, sieht Israel Hildesheimer die erste, ehrliche, rückhaltlose und offene Kundgebung der Reform, der gegenüber alle späteren als Verschleierungen des eigentlichen Standpunkts angesehen werden müssen. „Ein in's Christentum einmündender Deismus, tabula rasa für das praktische Judentum mit der Ab- und Aussicht „die Kinder eines froheren Genusses des Lebens teilhaftig werden zu lassen“.[3]) Ein in der Hitze späterer Kämpfe gefälltes Urteil, das, soweit eben die späteren Bestrebungen in Betracht kommen, in den Tatsachen nicht mehr seine Berechtigung findet, für die erste Zeit aber zutreffend sein dürfte. Was die allerersten Reformversuche sehr rasch zum Scheitern brachte, war der völlige Mangel an geschichtlichem Sinn und Verantwortungsgefühl. Da konnten eben nur Schöpfungen ins Leben treten, die bald überholt von ihren eigenen Vätern preisgegeben und verleugnet wurden.

Die Orthodoxie stand all diesen Bestrebungen zwar nicht ganz wehr- und waffenlos, aber doch nicht wehrhaft und gerüstet genug gegenüber. Sie erhob, wo ihr das Heiligste nur immer bedroht erschien, ihre Stimme, aber diese Stimme drang nicht weit, erreichte vor allem die Kreise nicht, auf die sie Einfluss gewinnen wollte. Ohne das Rüstzeug der Zeitbildung vermochte sie zu ihren Gegnern, die nur diese anerkannten, nicht in einer Sprache zu reden, die jene verstanden. Bei der Begründung des Hamburger Tempels und der Veröffentlichung des neuen Gebetbuchs, in welchem eine jüdische Gemeinde zum ersten Mal die Verleugnung grundlegender Glaubensanschauungen, Sätze und Lehren des Judentums forderte und verkündete, fanden sich die hervorragendsten Autoritäten der damaligen Zeit, R. Moses Sofer, R. Akiba Eger mit vielen Anderen zu schärfster Abwehr und Verteidigung der überkommenen Heiligtümer zusammen. Aber schon der Umstand beeinträchtigte ihren Erfolg, dass die

---

[3]) Isr. Hildesheimer, Besprechung des Religionsbuchs von Gerson Lasch, Leipzig 1861, im Israelit 1861 p. 555.

Gutachten, hebräisch geschrieben, nur ein mässiges Publikum hatten und vor allem nicht bis zu denen gelangten, denen ihr Widerspruch wirklich galt. Die Rabbinen alten Schlages standen sich auch dadurch selber im Licht, dass sie im Kampf gegen die aufkommende Reform und in begründeter Besorgnis vor ihren verderblichen Folgen, dem Abfall, den sie erleichtern und verursachen werde, auch die kleinste Abweichung vom Herkommen, auch die Beseitigung offenkundiger Misstände abwehrten und alles auf eine Linie stellten. Ohne die Bildungsmittel der Zeit waren sie auch nicht in der Lage, die Blössen der Gegner richtig aufzudecken und für sich zu nützen, die Halbheit, den Mangel an Logik und Konsequenz, die Unwahrhaftigkeit und Unwissenschaftlichkeit des damaligen Reformstandpunkts nachzuweisen.[4])

Aber die Gefahr, durch fortschreitende Assimilierung das bestehende Judentum der Auflösung entgegenzuführen — genügte doch ein leiser Anstoss, eine Enttäuschung im Kampf um politische Rechte und soziale Geltung, um welk gewordene Blätter in Massen vom jüdischen Stamm herabzuwehen — schärfte in dem Rabbinergeschlecht, das in den ersten 30 Jahren des 19. Jahrhunderts herangewachsen und der Reform freundlich gesinnt war, das Verantwortungsgefühl. Man wollte nicht mehr plan- und grundsatzlos, nicht mehr aus äusseren und Opportunitätsrücksichten umgestalten. Die jüdische Wissenschaft, besonders die Geschichte und Altertumskunde, die durch Zunz's tiefschürfende Forschungen angebahnt war, sollte die Unterlagen für eine gesicherte Erkenntnis des „Kerns" des überlieferten Judentums schaffen. Auf dem Wege und mit den Mitteln der wissenschaftlichen Kritik wollte man diesen Kern von der Schale lösen und die Religion von dem Wust, den angeblich die Jahrtausende angehäuft hatten, befreien.

II.

Mit der „Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüdische Theologie", die 1835 erschien, hat Abraham Geiger die neue Rich-

[4]) Vergl. Geiger, Nachgelassene Schriften herausgeg. v. Ludwig Geiger Berlin 1875, I. 176.

tung eröffnet. Er war ihr begabtester, eifrigster, schärfster und rücksichtslosester Streiter. Eine umfassende Gelehrsamkeit auf vielen Gebieten allgemeinen Wissens, eine ausgebreitete Kenntnis der biblischen, talmudischen und nachtalmudischen Literatur, kritische Veranlagung und Schulung sicherten ihm in Verbindung mit dem schonungslosen Freimut, seine Ergebnisse bis zur äussersten Konsequenz zu vertreten, ein Uebergewicht über seine geistesverwandten Mitkämpfer. Die Kritik, in der es für ihn keine Schranke, nicht einmal an der Thora, gab, machte Geiger, in der Theorie wenigstens, zum radikalsten Verfechter der Reform, wenngleich er in der Praxis sich mancherlei Beschränkungen auferlegte. Schon als ganz junger Rabbiner stellte er es als sein Ziel in Wissenschaft und Leben hin, „die[5]) Anerkennung der fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung im Judentum, die scharfe Hervorhebung seines dauernden Gehalts, die Bedeutung seines weltgeschichtlichen Einflusses, die würdige Darstellung seines geistigen Inhalts, die Kräftigung seines Lebensprinzips zur Ueberwindung aller überlebten zeitlichen Gestaltungen zu erwirken“. Die historische Kritik des Ueberkommenen sei die wesentlichste Aufgabe der Gegenwart, ihr charakteristisches Unterscheidungsmerkmal gegenüber früheren Epochen der jüdischen Geschichte. Eine sorgfältige Untersuchung der Vergangenheit möge das Ewige und Unantastbare des Judentums und seiner Institutionen feststellen. Alles, was aus der Zeit entstanden, sei nur für die Zeit bestimmt und müsse den Bedürfnissen und Forderungen anderer Zeiten Platz machen. Rücksichtslos sei alles auszuscheiden, was die Schönheit und Reinheit der jüdischen Religion zu entstellen und zu verdunkeln geeignet sei. Wo aber ist der Masstab für das, was als ewig und unantastbar, als dauernd gegenüber dem Vergänglichen zu gelten habe? Die historische Kritik durfte vor dogmatischen Hemmungen nicht Halt machen. Eine göttliche Offenbarung im gewöhnlichen Sinne erkannte er nicht an. Der religiöse Genius steige zu den Höhen der Wahrheit nicht immer auf dem Wege

[5]) Geiger, Ankündigung der Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 1842.

der logischen Erkenntnis, sondern „einer plötzlichen Erhebung, einer intellektuellen Anschauung". Das sei Offenbarung[6]). Die Bibel ist für Geiger zwar das einzige kanonische Buch, das wir besitzen, aber er spricht über Entstehung, Zusammensetzung, Abfassungszeiten, Redaktion der biblischen Bücher, einschliesslich der Thora im Sinne der kritischen Schule in der christlichen Theologie und zerstört damit den Nimbus ihrer Heiligkeit und unbedingten Verpflichtungskraft. Der Talmud ist wiederholt Gegenstand seiner Forschung. „Die[7]) Tradition, der die ganze talmudische und rabbinische Literatur ihr Entstehen verdankt, ist nichts anderes als das Prinzip der beständigen Fortbildung und zeitgemässen Entwicklung, als das Prinzip, nicht Sklaven des Buchstabens der Bibel zu sein, sondern nach ihrem Geist und nach dem echten Glaubensbewusstsein, das die Synagoge durchdringt, fort und fort zu zeugen. Daher erkennt das Judentum ganz wohl das Amt einer mündlichen Lehre an, die nach dem Geist und nach der Zeit das geschriebene Wort, das bei beständiger Stagnation des Todes verbleichen müsste, stets neu mit dem eigentümlichen Geist zu beleben, zu restaurieren und zu regenerieren wisse." Die Tradition ist bei Geiger nichts anderes als das Spiegelbild und der Niederschlag der geschichtlichen Entwicklung. Die Pharisäer, die Träger und Bewahrer der mündlich überlieferten Lehre. liessen nach ihm „den Buchstaben der Bibel sagen, was die Zeit sagte. — Der Pharisäismus war daher völlig zeitgemäss." (ib. p. 91). Es habe demnach jede Zeit nicht bloss das Recht, sondern geradezu die Verpflichtung, die Religion mit ihrem Denken und Glaubensbewusstsein in Einklang zu bringen. Nur was in ihr noch diesem entspreche, mit ihm übereinstimme, sei lebendige Religion und gültig, der Zeitgeist möge als Wertmesser über die Gültigkeit religiöser Normen bestimmen. Die kritische Scheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen führt Geiger zu dem Ergebnis, dass der „Kern" in den religiösen Ideen des Judentums, wie sie die prophetische Lehre enthalte, zu finden sei, dagegen

[6]) Geiger: Nachgelassene Schriften II. p. 6.

[7]) Geiger, Ansprache an meine Gemeinde. Nachgel. Schr. I p. 92/93.

das Religionsgesetz, „die Ceremonien", aus der Zeit geboren und nur für die Zeit, in der sie entstanden, bestimmt, für spätere nur so lange massgebend sein dürfen, als sie religiöse Empfindungen wecken und religiöses Leben wachrufen können. Mit voller Schärfe wendet er sich gegen die Ueberschätzung des „Formglaubens", wie er den Gehorsam der Gesetzestreuen gegen die Torasatzung bezeichnet. Und während ihn sein Radikalismus in der Theorie bis zur völligen Negierung und Ablehnung der „Formen" führt, möchte er sie in der Praxis, weil ihm das Judentum ohne sie doch nicht lebensfähig erscheint, nicht gänzlich aufgeben und missen, wie er denn überhaupt seine Doppelnatur, den Unterschied zwischen Schriftsteller und Rabbiner immer stark betont, in der dem Schriftsteller das Uebergewicht und der Vorrang deswegen gebühre, weil er ohne Rücksicht die wissenschaftliche Wahrheit vertreten könne[8]).

Geigers Wissenschaftliche Zeitschrift wurde der Sammel- und Mittelpunkt der Reformfreunde. Von seinen Mitarbeitern — Rappaport, Zunz, Wechsler, Creizenach, Hess — gingen einzelne in ihrer Willkür und Feindseligkeit gegen das überlieferte Religionsgesetz noch weit über ihn hinaus und scheuten sich nicht, die fundamentalsten Institutionen des Judentums z. B. sogar die Beschneidung, in Frage zu stellen oder abzuschaffen. Waren einmal alle Hemmungen beseitigt, alle Schranken der Ehrfurcht vor dem Geisteserbe der Vorzeit gefallen, war es da ein Wunder, dass die Seelen ein Freiheitstaumel ergriff, welcher der kritischen Forschung alle Besinnung, Kritik und jedes massvolle Urteil raubte? Da, wo die Reform Einfluss auf die Leitung grosser Gemeinden gewann, eröffnete sie einen erbitterten Kampf gegen die Vertreter des Hergebrachten, des überlieferten, alten Judentums. Das Studium des Talmuds wurde verpönt, die Talmudschulen geschlossen, deren Jünger aus der Stadt vertrieben. Die Erfüllung der Religionsgesetze wurde auf jede mögliche Art erschwert. Wichtige religiöse Institutionen verfielen und wurden dem Verfall absichtlich preisgegeben. Es wiederholte sich in

[8]) Geiger, Schriftsteller und Rabbiner, Wiss. Ztschr. Bd. 4 p. 321-333.

vielen jüdischen Gemeinden, besonders West- und Süddeutschlands, was in den Uranfängen der Reform sich in dem Verwaltungsbereich Israel Jacobsohns zugetragen hatte, dass den Landgemeinden des Konsistorialbezirks die Kultusänderungen des Präsidenten mit Polizeigewalt — allerdings ohne Erfolg — aufgezwungen werden sollten. Die Reform, welche ihre Existenzberechtigung allein aus der Freiheit herleitete, war anscheinend weder gewillt noch fähig, weder stark noch vorurteilslos und duldsam genug, um denen, die treu an ihren überkommenen Heiligtümern hingen, die Freiheit zu gönnen, dass sie nach ihrer Anschauung sich ihre religiöse Zukunft ausbauten.

III.

Glücklicherweise stand das gesetzestreue Judentum in Deutschland diesem Kampf nicht mehr so weltfremd, so unerfahren und schutzlos gegenüber wie ehedem. Fast unmittelbar auf Geigers „Wissenschaftliche Zeitschrift“ folgten die „Neunzehn Briefe“ Samson Raphael Hirsch's, nicht die allererste, aber bedeutsamste Bekundung, dass bei Gebildeten noch eine andere Auffassung des Judentums, als die Reform sie vertrat, möglich sei. Ein Jahr später, 1837, erschien der „Choreb“; die ersteren ein Programm, der letztere dessen Darstellung, Erläuterung, Aus- und Durchführung bis ins kleinste Detail. In einer Sprache, die Widerhall in den Gemütern erhoffte und fand, sprach er nicht „von den ewigen und unantastbaren Wahrheiten“, sondern von der einen und ungeteilten, ewigen Wahrheit und Unantastbarkeit des ganzen Judentums. „Seitdem[9]) wir mit Wort und Schrift und Tat die geringste Leistung im jüdischen Kreis für die jüdische Sache versucht, war und ist unser ganzes Streben, eben die innigste Vermählung des Judentums und zwar des ganzen unverkürzten Judentums mit dem Geiste aller echten Wissenschaft und Bildung darzutun, darzutun, dass dieses Judentum, das ganze Judentum תורת ה׳ תמימה, nicht der antiquierten Vergangenheit, dass es der Gegenwart, mit deren ganzem, frisch lebendig pulsierenden Leben angehört, ja, dass die ganze Zukunft

---

[9]) Hirsch, Jeschurun 1861 p. 356/7.

mit allen geistigen und sozialen Problemen, deren Lösung die Menschheit von ihr erwartet, eben dem Judentum, dem vollen, ganzen Judentum angehört". Anerkennung der gesamten jüdischen Ueberlieferung sei die Vorbedingung für jede wissenschaftliche Beschäftigung mit diesem Judentum.

Mit den reichen Schätzen modernster Zeitbildung ausgestattet und diese an der überlieferten jüdischen Lehre messend, vergleichend und wägend, versteht er es, an dem Judentum, das die Reform als veraltet und abgestorben zur Seite geworfen, Schönheit, Tiefe, Anregung und Leben zu entdecken und zu entfachen, eine Fülle von Ideen aus ihm herauszuholen, die, nachdem sie in zwei Generationen Gemeingut der gesetzestreuen Judenheit geworden sind, nunmehr die Geister zu beflügeln, das Gemüt zu erheben und vor allem den jüdischen Willen zu stählen geeignet sind. Die Lauterkeit und Reinheit der Gesinnung, der Wahrheitsmut der Ueberzeugung, die Offenheit und Unerschrockenheit, mit der er nicht seinen Gegnern gegenüber — sondern für die Wahrheit des unverfälschten Judentums eintrat, die glühende Liebe und Treue, die er bewies und forderte, verfehlten des Eindrucks nicht auf Freund und Gegner. „Die[10] Entschiedenheit in der Verteidigung einer Sache, die man fast für verloren gehalten, die Begeisterung und lebhafte Beredsamkeit, mit welcher sie auftrat, verfehlten nicht, auch nach dieser Richtung hin, eine gewisse Begeisterung zu wecken. Die Art, wie Hirsch den geschichtlichen Boden in Schutz nahm, flösste auch den Gegnern Achtung ein; er hielt sich frei von Schwärmerei und blindem Eifer, er verschanzte sich auch gegen falsche Deutung und absichtliche Missverständnisse, und suchte sogleich seine Grundsätze durch Darstellung der den Juden obliegenden Verbindlichkeiten im Einzelnen genauer in ihrem Einfluss auf's Leben zu entfalten. Abgesehen von einzelnen Seltsamkeiten der Manier war sein Lehrgebäude ein abgerundetes Ganzes, in welchem sich die Anhänger des Herkommens nicht bloss heimisch, sondern, weil er die Formen durch symbolische Erläuterung

[10]) Jost, Gesch. des Judentums und seiner Sekten, Leipzig 1859 Bd. 3 p. 353.

belebte, auch wohltuend angeregt fühlten". So urteilt Jost, damals noch ein Anhänger der gemässigten Reform. Dass auch diejenigen, die auf der Gegenseite auf dem äussersten Flügel standen, sich der Einwirkung seiner Persönlichkeit nicht zu entziehen vermochten, zeigen die Worte der Anerkennung, beinahe der Verehrung, die der Begründer der Berliner Reformgemeinde, S. Stern, in seiner „Geschichte des Judentums von Mendelssohn bis auf unsere Zeit" dem Auftreten und der Wirksamkeit Hirsch's widmet. Noch heute wird Niemand, der mit der wahren Empfindung des Herzens dem Judentume angehört, die „Neunzehn Briefe" Ben Usiels oder Naftalis, wie sich der Schreiber nennt, zu lesen im Stande sein, ohne sich von dem Hauche eines Gemütes angeregt zu fühlen, in dessen Tiefen mächtige Begeisterung für die erhabene Grösse des Judentums lebt; Niemand wird in dem Gedankengange, der diesen Briefwechsel beherrscht, das Walten eines Geistes verkennen, der den Gang der Menschen- und Völkergeschichte mit durchdringendem Blick zu erforschen sucht und die Ursachen des Judentums wie die Geschichte Israels von ihren ersten Anfängen bis auf die Gegenwart mit dem Mass einer grossartigen Idee zu messen versteht[11]. Wie mit einem Zauberstabe verstand Hirsch, den tiefen, dem Laienauge oft so verborgenen reichen Ideengehalt des Schrifttums, der Satzung, des Brauchs herauszuheben und vor den Augen der erstaunten Leser eine Fülle von Schönheit, Anmut und Geist und Herz erfreuender Bildung auszubreiten, die Niemand der mit dem Stigma der Unkultur, ja der Feindseligkeit gegen alle Kultur gezeichneten Thora zugetraut hätte. Hirsch richtete wie in den „Neunzehn Briefen" sein Hauptaugenmerk auf die Jugend, seine Arbeit und Fürsorge galt in erster Reihe der Schule. Die Reform hätte sich in Deutschland wie in der ganzen Welt nicht so rasch und so weit ausbreiten, die Herrschaft in den Gemeinden nicht so an sich reissen können, wenn das Volk sich nicht von dem „Quell lebendigen Wassers" entfernt, wenn man es nicht systematisch von ihm ferngehalten hätte, um seinen

---

[11]) p. 242. Israelit 1861 p. 301.

religiösen Wissensdurst an den gebrochenen Zisternen, die dafür zurechtgemacht wurden, zu löschen. Kenntnis des Judentums, Kennenlernen an den Quellen, das war der Kampf- und Mahnruf, mit dem Hirsch die Gesetzestreuen für ihre Zukunftsarbeit aufrief und ausrüstete. כל שאינה במשנה אינה במעשה Nur aus wohlbegründeten Anschauungen kann überzeugungstreue Frömmigkeit, praktisches Judentum kommen, nur mit dem an den Quellen der Lehre, an Bibel und Talmud, immer wieder sich klärenden und erneuernden Wissen vom Judentum könne man der sich spreizenden Wissenschaft, ihren Behauptungen und Gründen, die oft nur Scheingründe sind, wirksam entgegentreten. Die innige Verknüpfung der Bildungselemente der Gegenwart mit den uralten des תנ"ך und mündlicher Lehre, bei der die letzteren das Primat beanspruchen dürfen, das יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ sollte die Grundlage der Erziehung, der Allgemeinbildung des kommenden Geschlechts werden. Ein Prinzip, für das Israel Hildesheimer in der gleichen Zeit in Ungarn warb und kämpfte, wenn auch zunächst nicht mit demselben Erfolg.

Hirsch's Vorgehen und Beispiel wirkten gradezu erlösend. Mögen auch nicht alle seine Grundsätze, Gedanken und Verwaltungsmassnahmen ungeteilte Anerkennung im eigenen Kreise gefunden haben, wie denn auch manche seiner wissenschaftlichen Anschauungen und Methoden auf Widerspruch stiessen und Ablehnung erfuhren, das Banner, das er entfaltete, die Art, wie er dafür eintrat, das Wort, das er in die jüdische Welt hinaussandte, wirkte ermutigend, anfeuernd und belebend. Die Orthodoxie gewann und erneuerte, besonders nachdem Hirsch seine Wirksamkeit auf den heimischen Boden zurückverlegt hatte, in sich die Kraft, nicht nur sich selbst zu behaupten und durchzusetzen, sondern man ging auch zum Angriff vor, indem man immer mehr die Unhaltbarkeit und Unwissenschaftlichkeit des Reformstandpunkts darlegte. Die Stimmen der im Lande Vereinzelten und Verstreuten blieben nicht mehr stumm, sondern redeten laut und offen. Als der Streit um Geigers Rabbinatsfunktionen in Breslau im Jahre 1842 ausgefochten ward, wurden die Grundsätze und Anschauungen der Reform, die in Geigers

Persönlichkeit verkörpert schienen, von einigen schlesischen und posenschen Rabbinen, Tiktin, Eger, D. Deutsch in deutschgeschriebenen Gutachten einer eingehenden Würdigung unterzogen. Als der wiedererwachende Streit um das erweiterte Gebetbuch des Hamburger Tempels Geiger Veranlassung gab, die Kultusfrage wiederum aufzurollen, fand er die Gegner gerüstet auf dem Plan. Als die Auseinandersetzungen sich zu einer neuen programmatischen Broschüre verdichteten, die Geiger später zur Kennzeichnung seines Standpunkts veröffentlichte, „Notwendigkeit und Mass einer Reform des jüdischen Gottesdiensts“ (Breslau 1861 Nachgel. Schr. Bd. I p. 203) wurde er in den inzwischen entstandenen, das gesetzestreue Judentum vertretenden Zeitschriften, von David Deutsch im „Jeschurun“ und von Israel Hildesheimer im „Israelit“ [12]) wirksam und eingehend widerlegt. Mit einer bewunderungswürdigen Gelehrsamkeit, die sich auf das ganze Gebiet der biblisch-talmudischen aber auch der alten klassischen Literatur erstreckt, und in überaus gewandter Dialektik hat Hildesheimer G's oft willkürliche, dem Geschmack der Zeit Rechnung tragende Ausführungen und Ausstellungen an der Form, der Sprache und dem Inhalt des überlieferten Gottesdiensts zurückgewiesen, vor allem mit Glück den Versuch, die Mischna gelegentlich gegen den Talmud auszuspielen, wo es den reformerischen Ansichten gerade zweckdienlich erscheint. Dass Geiger von gewissen biblischen oder auf der Thora begründeten Geboten wie ציצית und תפילין als von „gewissen Gebräuchen, die mit dem Gottesdienst sich verschmolzen haben und auf ihm von nicht unbedeutendem Einfluss sind“ und die „dem freien Ermessen anheim gegeben sein“ mögen, spricht, dass er dem Sabbat die Kraft, die Gemeinde in die Synagoge zu bringen, nicht zutraut, weil Störungen zu berücksichtigen seien, und darum einen Sonntagsgottesdienst alle vier Wochen in Vorschlag bringt, dass er den Schofar durch eine „ernste würdige Musik“ zu ersetzen vorschlägt, den י"ט שני abschaffen, aber Simchas Thora beibehalten will, sind

[12]) Israelit 1860 Nr. 31, 1861 Nr. 2, 4, 5, 7, auch als besondere Broschüre Mainz 1861 erschienen.

nur einige Beispiele für die grundsatzlose Willkür, mit der dieser hervorragendste Führer der Reform die Einrichtungen der Synagoge behandelt, die wiederum von seinen Kritikern gebührend beleuchtet werden. Der Ton der damaligen Polemik ist für unsere Begriffe merkwürdig scharf. Wer die milde, besonnene, abgeklärte Denkart Isr. Hildesheimers aus späteren Lebensepochen kennt, ist erstaunt über die schneidende Bitterkeit und spitze Schärfe in diesen wissenschaftlichen Darlegungen. Sie sind z. T. wohl in der Erregung begründet, welche die Zeit erfüllt, z. T. in jener, die in frommen Gemütern durch die Leichtfertigkeit, mit der ihre Heiligtümer behandelt werden, hervorgerufen wird, zumeist aber sind sie nur das Echo der Sprache, deren die Vertreter der Reform gegen die Orthodoxie sich bedienten. „Mucker, Finsterlinge, Idioten, närrischer Chassid", kein Wunder, dass die Gegenseite in ähnlicher Form replizierte. Ein Meister in der Kunst der Verhetzung war Leopold Löw, der Redakteur der Zeitschrift Ben Chananjah, mit dem Hildesheimer in Ungarn scharfe Kämpfe zu führen hatte[13]). Aber auch Philippson in der „Allgemeinen Zeitung des Judentums" lässt es in dieser Beziehung an sich nicht fehlen. Dass übrigens die kampferregte Stimmung in der Zeit lag, ersieht man aus der Art, wie die Freunde der Reform sich gelegentlich gegenseitig behandelten. Löw, der von Philippson wegen seiner politischen Haltung in Ungarn angegriffen wurde und die Allgem. Zeitung des Judentums ein „heruntergekommenes Blatt" genannt und sich über deren Herausgeber lustig gemacht hatte, wird als ein „auf dem Gebiete der gemeinen Polemik und der persönlichen Angriffe altbewährter Meister" bezeichnet, über dessen „elende Tiraden man sich hinwegsetzen könne, da Herr Löw zu den falschen Propheten, zu den Bileams gehöre, deren Fluch und Schimpf sich gewöhnlich in Segen und Lob verwandelt". Für das Charakterbild des Herausgebers des B. Ch., immerhin eines der gelehrtesten und streitbarsten Vorkämpfer der Reform, aber bleiben die Auszüge interessant, die aus dessen für jüdische

[13]) Hildesheimer, Wie ein Charlatan repliziert. Israelit 1861 Nr. 8, 10, 11.

Volksschulen in Ungarn bestimmten Fibel veröffentlicht werden, und die mit kleinen, nicht sorgfältig überlegten Veränderungen aus der katholischen Fibel übernommen waren. So sollten jüdische Kinder sich z. B. den Satz einprägen: „Der Sohn trug jeden Sabbat seine Groschen, und was er sonst an Brot und Speck noch seinem Mund abgespart hatte, fleissig seinem Vater nach Hause", im Original stand natürlich Sonntag. Oder als Schluss des Tischgebets, „dass wir zum heiligen Abendmahl zugelassen werden sollen"[14]). Das hinderte indessen nicht, dass sie sich gegen die Orthodoxie zusammenfanden.

Immerhin war die Zahl der gesetzestreuen, gebildeten Rabbiner, deren Stimme Gehör beanspruchen durfte, noch verschwindend klein, neben Hirsch und Hildesheimer noch Bamberger in Würzburg, Adler in Hannover, Plessner in Posen u. a. Die Schwäche der Zahl wurde durch die Einheit und Festigkeit der Ueberzeugung ersetzt. Beides aber fehlte der Reform, und um sie zu schaffen und die Errungenschaften der bisherigen Reformarbeit für die Zukunft zu sichern, bemühten sich Geiger und Philippson, der Zerfahrenheit und Ungebundenheit gegenüber eine festere, gemeinsame Plattform herzustellen, eine Richtlinie für die gewünschte Entwicklung. Die Rabbinerversammlungen, die von 1844—46 abgehalten wurden, sollten die Einheit, die „Israel. theologische Fakultät", die von Geiger besonders propagiert wurde, sollte die Sicherung, den Nachwuchs bringen, der die reformerischen Anschauungen aufnehmen und fortbilden möge. Aber die Rabbinerversammlungen — sie waren im übrigen nur sehr schwach besucht — haben durch den Radikalismus, der auf ihnen unter Geigers Führung zum Siege gelangte, in der Erlaubnis der Mischehe in Braunschweig, in der fast völligen Ausmerzung des Hebräischen aus dem Gottesdienst in Frankfurt, in der prinziplosen Stellung zum Sabbatgebot in Breslau, nur die Sprünge und Risse, welche durch die Reform gingen, blossgelegt und allerwärts bewiesen, dass, nachdem die

---

[14]) Allgemeine Zeitung des Judent. 1861 Nr. 38 gegen Ben Chan. Nr. 34.

ewigen Grundlagen des Judentums gelockert, zerstört, aufgehoben waren, ein gemeinsamer Aufbau unmöglich geworden. Für eine theologische Fakultät dieser Richtung aber war nirgends Stimmung vorhanden, und so blieb es zunächst bei der Idee.

IV.

Von einem anderen Kreise aufgenommen sollte sie wenige Jahre nachher ins Leben treten. Kommerzienrat Jonas Fränckel in Breslau hatte in seinem Testament neben anderen wohltätigen Stiftungen die Mittel zur einer Bildungsanstalt für Rabbiner und Lehrer zur Verfügung gestellt. Fünf Jahre nach Eröffnung des Testaments sollte sie ihre Wirksamkeit beginnen, Beratungen, Pläne, Vorbereitungen nahmen, da man sich an kein Vorbild anlehnen konnte, geraume Zeit in Anspruch. Noch bevor sie zu einem rechten Ergebnis führten, veröffentlichte Zacharias Frankel, damals Oberrabbiner in Dresden, im Januarheft des 2. Bandes seiner „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums“ eine Abhandlung, in welcher er die Notwendigkeit, das zwingende Bedürfnis, eine Lehrstätte für die künftigen Rabbiner zu gründen, darlegte. „Woher sollen die künftigen Rabbiner ihre theologische Bildung nehmen? Gegenwärtig zehren wir, wenn auch kärglich, von dem Mark und Nachlass mancher vor einigen Jahrzehnten dahingegangenen Lehrer; aber dieses „Erbteil der Väter“ hört allmählich auf: wird nicht darangegangen, junge Rabbiner heranzubilden, welche Zukunft steht Israels Heiligtum bevor? An wen werden sich Israels Gemeinden halten? Wer wird die Schätze des Glaubens wahren, wird die grosse Errungenschaft der Väter vertreten? Schöpfung eines Seminars! So mahnt dringend der trostlose Zustand der Gegenwart.[15]) Frankel, dessen Name ein Programm war und durch seine hervorragende talmudische Gelehrsamkeit wie durch eine Reihe bedeutsamer wissenschaftlicher Arbeiten und grosse praktische Erfolge in seiner rabbinischen Wirksamkeit einen weithin reichenden Klang besass, wurde die Begründung und

---

[15]) MGWJ 1853 p. 10, Brann, Geschichte des jüd.-theol. Seminars in Breslau, Festschrift zum 50 jähr. Jubil. der Anstalt p. 25.

Leitung der ersten jüdisch-theologischen Anstalt nach seinen Grundsätzen und Anschauungen übertragen. Dass sein Geist sie durchwehe, ihr das Gepräge verleihe, war Grundbedingung für seinen Eintritt. Gegenüber den destruktiven Tendenzen, die sich bisher als die allein herrschenden aufgespielt hatten, war Frankel eine conservative Natur. Gegenüber der Zerstörungswut der Reform brachte er eine tiefe Verehrung für das geschichtlich Gewordene mit und sah in einer „gemässigten Reform", die nicht einreissen, sondern aufbauen wollte, die Losung für Gegenwart und Zukunft. Gegenüber der Willkür und Grundsatzlosigkeit verlangte er ein festes Prinzip, das die Möglickeit bot, die Regeneration des Judentums, wie er sie sich dachte, in ruhige, gesicherte Bahnen zu lenken. Die Wissenschaft, in strenger Sachlichkeit nach modernen Methoden aufgebaut, sollte aus dem Labyrinth der sich überstürzenden und verworrenen Zeitmeinungen zu einer klaren und gesicherten Auffassung des Judentums leiten. Seinen Anschaungen und Ueberzeugungen nach war er und wollte er ein Mann der Mitte, der Vermittlung sein, der in der Ueberlieferung des talmudischen Judentums wurzelte und dennoch gewissen Anforderungen der Gegenwart sich nicht verschliessen mochte. Es ist einleuchtend, dass auch die gesetzestreuen Kreise von seiner Lehrtätigkeit und von dem Institut, das „die jüdische Theologie nach geeigneter Methode in materialer Vollständigkeit und in untrennbarer Vereinigung mit allgemeiner gelehrter Bildung" pflegen wollte, Erspriessliches erhoffte. Das Rückgrat des historischen Judentums war Frankel die Halacha, die auch der Mittelpunkt seiner Studien war. „Eine Entwicklungsgeschichte der Halacha dürfte wohl einen Grundstein zu dem neu vorzubereitenden Baue bilden: und diesen zu liefern, war seit mehreren Jahren der Gedanke, der meine Studien belebte. Eine Erörterung, die zeigte, wie das einzelne der Halacha ins Leben getreten und wie sie von einfachen Anfängen sich in jene reichen, wildbrausenden Ströme ergoss, eine Untersuchung, durch welche erkannt würde, was jeder Zeit angehört, was ferner aus dem jedesmaligen Bedürfnis hervorging und was der freien Forschung sein Entstehen verdankt; . . . würde ein klassisches

Studium des Talmud fördern und dem oberflächlichen Urteile, so wie vielen unreifen Ansichten vorbeugen"[16]). Was dem Gelehrten hier und an manch anderen Stellen noch als Plan und Vorsatz vorschwebte, wurde der wissenschaftlichen Welt in dem 1859 erschienenen דרכי המשנה eine Einleitung in das Studium, das Verständnis und die Methoden der Mischna als Frucht und Ergebnis der Forschung vorgelegt.

Nach Frankel ist die Halacha geworden, in mählichem Aufbau durch die Geistesarbeit der Weisen, deren Reihe mit den Männern der Grossen Synode beginnt und bis zu dem Redaktor der Mischna aufsteigt, entstanden. Die Erklärungen und Auslegungen des in der geschriebenen Thora vorhandenen Gesetzes, nach ihm עיקר תורה שבעל פה der Kern und Grundstück der mündlichen Ueberlieferung, sei eine Schöpfung der Lehrer, die in gemeinsamer Ueberlegung und tiefgründiger, der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechender Beratung gesetzliche Normen aus dem Textwort der Thora herleiteten, die dann in innigster Verknüpfung mit dieser zum geistigen Besitztum wurden. Die Halacha verdankt ihren Ursprung der eindringenden Geistesarbeit erst der Sopherim, dann der Tannaim, deren Spuren mit den Mitteln geschichtlicher Forschung nachzugehen er für die grosse Aufgabe der Wissenschaft ansieht. Da die Entwicklung immer neue Fragen aufwerfe, neue Verhältnisse schaffe, vor neue Lebensbedingungen stelle, hätten die Lehrer die auf dem Wege der Interpretation des Schriftworts gefundenen Satzungen durch die schöpferische Kraft ihres Geistes gemehrt und erweitert, nach Regeln und Methoden, die sie selbst aufstellten. Hillel sei der erste, der bei seinem Eintrit in den palästinensischen Gelehrtenkreis eine solche Deutungsregel angewandt habe. Ihm seien 7 im ganzen zu danken, die später von R. Ismael auf 13 vermehrt worden seien. Das seien die מדות שהתורה נדרשת בהן. Wenn in der Mischna an einigen Stellen und an sehr vielen im Talmud von einer הלכה למשה מסיני die Rede sei, müsse man die Wendung nicht buchstäblich nehmen,

[16]) Frankel, Vorstudien zur Septuaginta, Leipzig 1841, Vorwort p. 12.

sondern Ueberlieferungen darunter verstehen, die „so klar, als ob sie vom Sinai tradiert“ seien. Oft seien alte halachische Gesetze, deren Ursprung man nicht mehr kannte, als vom Sinai überliefert bezeichnet worden.

Diese hier im Fluge behandelten Grund- und Leitsätze Frankels offenbarten einen klaffenden, unüberbrückbaren Gegensatz zwischen ihm und der gesetzestreuen Gelehrtenwelt. Von der Hodegetik wurde eine literarische Fehde ausgelöst, in der, wie man heute sagen muss, die Hitze des Kampfes die Waffen auf beiden Seiten bei den Angreifern und Verteidigern über Gebühr schärfte. Ein hebräisch geschriebenes, sehr ausführlich begründetes Sendschreiben eines ungarischen Gelehrten, G. Fischer, wurde von S. R. Hirsch im Jeschurun in deutscher Uebertragung veröffentlicht und mit einer An- und Nachbemerkung versehen. Fischer zeigte mit einem sehr reichen Beweismaterial, dass der Talmud selbst, seine Erklärer, alle für die Entscheidungen des Religionsgesetzes massgebenden Autoritäten, Raschi, Maimonides, Nachmanides, einen dem Frankel'schen diametral entgegengesetzten Standpunkt einnähmen und den sinaitischen Ursprung sowohl der Erklärungen wie der Deutungsregeln wie der eigentlichen הלכה למשה מסיני im buchstäblichen Sinne des Wortes ausdrücklich anerkennen[17]). Gegenüber der Methode des Angriffs, der zunächst in dem Nachweis gipfelte, dass der Verfasser der neuen Hodegetik zur Mischna sich zu den herkömmlichen traditionellen Begriffen in einem unlöslichen Gegensatz befinde, und gegenüber dem Angreifer, der von neuzeitlicher Wissenschaft weder etwas verstand noch wissen wollte, konnte sich Frankel auf die Erklärung zurückziehen, die im Aprilheft der Monatsschrift 1861 erschien, „er habe den tieferen wissenschaftlichen Gehalt der Mischna und ihr hohes Alter nachweisen wollen. Ueber Dogmatisches habe er nicht zu sprechen gehabt. Der wissenschaftlichen Forschung genügte es, das hohe Alter der Halacha nachzuweisen“. Erfolgreicher und glücklicher war schon

[17]) Die gesamte Literatur für und wider ist zusammengestellt bei L. Dobschütz, Frankels Einleitung in die Mischna M. G. W. J. 1901 p. 275 ff.

der Weg, den Fischer und Hirsch unabhängig von einander einschlugen, und auf dem es ihnen zu beweisen gelang, dass die im Talmud beschriebenen Gesetzesmassnahmen und Vorgänge auch logisch mit den Voraussetzungen und Annahmen Frankels nicht zu vereinbaren seien. Freilich die Erklärung, zu der Hirsch namentlich durch seine Beweisführung Frankel drängen wollte, dass dieser die sinaitische Herkunft der mündlichen Lehre verwerfe oder positiv anerkenne, ist nicht gegeben worden und brauchte kaum abgegeben zu werden. Die Kluft zwischen der Frankel'schen und der gesetzestreuen Auffassung lag offen zu Tage. Der blossen Erkenntnis des verhältnismässig hohen Alters der Halacha traute man in diesen Kreisen die Kraft und den Einfluss nicht zu, die Erziehung eines traditionstreuen Rabbinergeschlechts auf dieser Grundlage aufzubauen. Ebenso wie man sich den Bedenken gegen ein anderes Resultat der Hodegetik nicht verschloss, dass die Mischna nicht immer nach der Erklärung des babylonischen Talmud, weil dessen Lehrer sie zuweilen missverstanden hätten, sondern selbständig und frei aufgefasst werden dürfe, das Gesetz aber, dass die Talmudweisen gefolgert, unter allen Umständen Geltung behalte. „Anders denken, selbständig in der Wissenschaft forschen, ist jedem gestattet, geboten. In religiösen Dingen aber anders zu handeln, das zu bestimmen, ist ganz Israel das Tribunal, und was im Volksleben die Form einer zu erhaltenden Satzung angenommen hat, das ist historisch verbrieft, das ist heilig; da muss man sich wohl überlegen, bevor man die Hand anlegt". Eine treffliche und beherzigenswerte Mahnung, aber sie ist, wenn man die unbedingte Freiheit der Forschung so nachdrücklich betont und fordert, nicht stark genug, um einen Damm gegen deren Konsequenzen auf dem Gebiet der religiösen Praxis zu bilden. Und was Israel als Tribunal angeht, so hat die Reform doch zur Genüge bewiesen, wie leicht dessen Urteil zu beeinflussen und in die Irre zu führen ist.

Damals unter der Einwirkung des Kampfes, der die Gemüter bis in die Grundtiefen aufgewühlt hatte, befestigte sich

in gesetzestreuen Kreisen die Ueberzeugung, dass eine nach den Grundsätzen Frankels geleitete Rabbiner Bildungsanstalt den Erwartungen und Hoffnungen, die man gehegt, und mit denen man die religiöse Zukunft des Judentums zu sichern gedachte, nicht entspreche. Der Wunsch nach der Gründung eines orthodoxen Rabbinerseminars wurde laut. „Die Gründung eines orthodoxen Rabbinerseminars unter der Leitung eines ganzen Mannes ist die dringendst gebotene Notwendigkeit. An Männern, die sich dazu eignen, fehlt es G. s. D. nicht". Ein bestimmter Name wurde noch nicht genannt, vielleicht auch an keinen bestimmten gedacht. Aber die Idee, als Bedürfnis einmal erkannt, sollte nicht wieder verschwinden.

V.

In Ungarn kämpfte Israel Hildesheimer für diesen Gedanken seit über einem Jahrzehnt. Unmittelbar nach der Uebernahme seines Eisenstädter Amts gründete er, einer tiefempfundenen Neigung folgend und das zwingende Bedürfnis erkennend, eine Rabbinerschule, der er mit der Zähigkeit, Ausdauer, Entschlossenheit und Unermüdlichkeit, die ihn zeitlebens auszeichnete, den allergrössten Teil seiner Zeit und Arbeitskraft widmete. Getreu seinem Lebensideal, unverfälschtes, unverbrüchliches Judentum mit weltlicher Bildung und wissenschaftlicher Schulung zu einen, Gegenwart und Zukunft auf den starken, unzerstörbaren Grundsäulen altjüdischer Vergangenheit aufzurichten und von ihnen tragen zu lassen, vermittelte er seinen Jüngern, die anfangs spärlich, dann aber in immer grösserer Zahl ihm zuströmten, fast allein, fast ohne Unterstützung einer Lehrkraft nach einem wohlerwogenen Studienplan gründliche Kenntnisse in Talmud und Dezisoren wie in der deutschen, in den klassischen Sprachen und Mathematik. Den Kampf für seine Ideen hatte er nach zwei Fronten zu führen, gegen die Reform, deren Pläne und Bestrebungen er durch seine programmatische Forderung der allgemeinen Bildung durchkreuzte, und gegen die Orthodoxie, die wiederum in diesem Teil des Programms eine gefährliche Neuerung und trotz seiner unantastbaren Frömmigkeit und Persönlichkeit,

trotz seines auch dort anerkannten talmudischen Wissens in Hildesheimer einen „Aufklärer aus Berlin“ sah, dessen Bestrebungen man mit allen Mitteln entgegentreten müsse. Er hat seine Schöpfung über alle Anfeindungen und Fährnisse glücklich hinausgeführt. Der zweite Jahresbericht, der nach einem langen Zwischenraum, 10 Jahre nach dem ersten im Jahre 1868 erschien, entwirft ein glänzendes Bild von der inneren und äusseren Entwicklung der Anstalt, der damals 110 Hörer, die allermeisten aus Ungarn aber auch einige aus Deutschland, angehörten. Den Angelpunkt für alle Zukunftsarbeit und Hoffnungen der ungarischen Orthodoxie sah Hildesheimer in einer den dringenden Anforderungen der Zeit angepassten Umformung des Unterrichtsplans der Jeschiboth, denen die Aufgabe zufiel, für alle Berufe Männer mit gründlichem talmudischen und dem nötigen Allgemeinwissen zu erziehen. Seine Lebensarbeit aber galt, wenngleich kein jüdisches Interesse, wo immer es auftauchte, ihm fern blieb, in erster Reihe und in bevorzugtem Masse seiner Rabbiner-Bildungsanstalt, weil dort die Hoffnung bestand, dass der Same, auf den Geist eines Jüngers gesenkt, hundertfach in der jüdischen Gesamtheit aufgehen werde. Die Schul- und Bildungs- und vor allem die Seminarfrage rückte in Ungarn immer schärfer in den Mittelpunkt der Parteibestrebungen und Kämpfe, auch jener vor und auf dem Kongress der ungarischen Gemeinden, bildete dessen wesentlichste Aufgabe, gab die Plattform her für die Kämpfe der religiösen Parteien, erwartete und fand auf ihm ihre Lösung.

Noch während der Vorarbeiten zu dem Kongress, auf dem Hildesheimer mit seinen Bestrebungen für die wahren und berechtigten Interessen der Orthodoxie durch die Parteileidenschaft und Verständnislosigkeit seiner chassidischen Gegner eine Niederlage erlitt, im Jahre 1867 wurden von Berlin aus Verhandlungen angeknüpft, um ihn für eine seiner bisherigen adäquate Lehrtätigkeit zu gewinnen. Das Beth Hamidrasch, das seine Jünger satzungsgemäss in das Studium des Talmud und des Gesetzescodices einzuführen berufen war, plante eine Erweiterung seines Stoff- und Arbeitsgebiets. Gründe allgemeiner Natur wie die besonderen, aus den Studienverhältnissen der eigenen Anstalt

sich ergebenden Schwierigkeiten zwangen zu diesem Schritt. In den zwei Jahrzehnten, die seit den Rabbinerversammlungen der vierziger Jahre vergangen waren, hatte die Reform trotz der Zerfahrenheit, Planlosigkeit und Willkür, die dazumal offenbar wurden, an Anziehungskraft nicht eingebüsst. Die unmittelbare Wirkung jener Rabbinerzusammenkünfte, bei denen der Radikalismus der Beschlüsse in einem Missverhältnis zu der Anzahl der Teilnehmer — im Durchschnitt waren es nicht mehr als 24 bis 26 — stand, war äusserst gering, aber die Welle, die von ihnen ausgesandt wurde, verlief doch nicht völlig im Sande: Die politischen Kämpfe um Freiheit und Rechtsgleichheit liessen nicht nur den religiösen Meinungsstreit, sondern die religiösen Interessen überhaupt in den Hintergrund treten. In den Grossstädten standen die führenden Schichten dem Judentum entweder mit vollkommener Gleichgültigkeit gegenüber, ohne ihm geradezu den Rücken zu kehren, oder wünschten die Einheit ihres Lebens mit der Lehre, den Einklang ihrer schon fest begründeten religiösen Praxis mit der Theorie durch reformerische Massnahmen im Gemeindeleben zu erreichen. Die Gegenwirkung, die Hirschs mut- und kraftvolles Auftreten auszulösen in der Lage war, blieb immerhin begrenzt. Von Frankfurt aus konnte er, besonders seit er sich im Jeschurun ein literarisches Organ für seine Bestrebungen geschaffen hatte, eine intensive Tätigkeit entfalten. Aber so sehr er, von seinen Gegnern angefeindet, oder von dem Geist der Wahrheit und glühender Ueberzeugung getrieben, Wort und Feder wie eine scharfschneidige Waffe führte, er wollte die Reform garnicht niederringen, sondern sich und seinen Gesinnungsgenossen die Freiheit zu leben, zu glauben und sich zu entwickeln. „Friedlich,“ so sagt er in einer Polemik gegen Dr. Hess (Ges. Schr. 3, 487), gedachten wir, die zur Entwicklung unseres religiösen Glaubens erforderlichen Institutionen zu gründen und zu vollenden. Und wahrlich, friedlich hätte man uns unseren Weg gehen lassen können. Wir haben diese auf anderm Wege ihr Heil suchenden Brüder nie angegriffen, und werden sie nie angreifen. Wir sind überzeugt, das bessere, wahrere Teil ergriffen zu haben, — wir gestehen, provoziert, es offen, wir sind

von der Ueberzeugung allerdings durchdrungen, unser Judentum als das allein wirkliche Judentum verehren zu dürfen — und wehe dem Juden, der selbst an der Wahrheit seines Judentums noch zweifelte, und doch nicht stark genug wäre, das bessere, wahrere zu ergreifen — wir sind überzeugt, mit unserem Streben nicht nur unser Heil, sondern auch das Heil der einst zum Besseren erwachenden Enkel der uns jetzt entgegenstehenden Brüder zu begründen — aber nimmer haben wir und nimmer werden wir diese Ueberzeugung anderen aufdrängen, haben um dieser unserer Ueberzeugung willen andere nie angefeindet und werden sie nie anfeinden, wir erwarten den Sieg unserer Sache von der still und um so sicherer siegenden Kraft der lebendigen Wahrheit. Hirsch's Ideal war nicht blos ein friedliches Nebeneinander- sondern Auseinandergehen, eine vollständige Loslösung des seinen Prinzipien folgenden Gemeindeteils, um ihn so gegen alle Einwirkung das Judentum zersetzender Anschauungen und Lehrmeinungen zu immunisieren. Bestrebungen, die nicht überall, nur im Westen und Süden Deutschlands Anklang fanden. Die Gemeinden aber standen, wenn sie nicht ganz führerlos blieben, zumeist unter dem Einfluss reformerischer Ideen, die von den Männern der entschiedenen oder gemässigten Richtung auf Katheder und Kanzel andauernd gelehrt, auf den Gesamtgeist einwirken mussten. Wo sollten die Männer herkommen, die, in Gesinnung, Leben und Denken fest im überlieferten Judentum verwurzelt dessen Gedankenkreis den Gemeinden unverfälscht, in einer den Zeitforderungen entsprechenden Form zu vermitteln vermöchten? Die einzige jüdisch-theologische Lehranstalt in Breslau, die, weil sie einen geordneten, planvollen Studiengang bot, eine starke Anziehungskraft auf alle diejenigen ausübte, die im In- und Auslande sich dem Studium der Theologie zu widmen gedachten, und der auch viele gesetzestreue Elemente sich zuwandten, weil nichts anderes vorhanden war, genoss nicht das Vertrauen der Orthodoxie. Studierende, die wegen ihrer religiösen Ansichten sich von Breslau fernhielten, und vielfach Berlin, den Mittelpunkt alles wissenschaftlichen Lebens, aufsuchten, fanden zwar dort die Möglichkeit, sich im Beth Hamidrasch unter der Leitung

von R. Elchanan Rosenstein und R. Michael Landsberg gründliche Kenntnisse in allen talmudischen Disziplinen anzueignen, entbehrten aber in allen wissenschaftlichen jeder überlegenen Führung und waren genötigt, auf Um- oder gar Irrwegen sich das Rüstzeug für den rabbinischen Beruf zu erwerben[18]). Erwägungen dieser Art veranlassten die Männer, die in der Verwaltung des Beth Hamidrasch sassen, zu dem Versuch, diesen Mißständen zu begegnen und diese Lücke in der Ausbildung der ihrem Schutz anvertrauten jungen Theologen zu schliessen. Der Lehrplan des Instituts sollte durch Angliederung wissenschaftlicher Fächer, wie Bibelexegese und Geschichte eine Erweiterung erfahren, durch Berufung des Leiters der Eisenstädter Rabbinerschule die Gewähr geboten werden, dass die beiden Grundforderungen, Anerkennung der ganzen ungeteilten jüdischen Lehre und wissenschaftliche Durchbildung restlose Erfüllung finden sollen. Die Verhandlungen führten damals noch nicht zum gewünschten Ziel. Hildesheimer erklärte sich, unter der Bedingung, dass ihm volle Unabhängigkeit und Bewegungsfreiheit zugesichert werde, bereit, sein ihm liebgewordenes Arbeitsfeld in Ungarn mit dem in Berlin zu vertauschen, weil er sich einerseits bewusst war, dass seine Kraft seinem Heimatboden gehöre, und er andererseits die berechtigte Hoffnung hatte, dass die Aussaat in Deutschland auf minder steinigen Boden als in Ungarn fallen würde. Da indessen der Vorstand der Berliner Gemeinde dem Ausbau des Beth Hamidrasch Schwierigkeiten machte, weil er, wie man vermutete, selbst eine theologische Lehranstalt mit einem neologen Mann an der Spitze plante, mussten die Bestrebungen fallen gelassen werden. Am 14. Januar 1869 starb Elchanan Rosenstein, und Hildesheimer wurde als sein Nachfolger zum Mitleiter des Beth Hamidrasch mit dem Lehrauftrag berufen, zunächst גמרא und פוסקים vorzutragen, dem Vorstand aber anheimgestellt, den Erweiterungsplan zu gelegener Zeit wieder aufzunehmen.

In Berlin sammelte sich um Hildesheimer eine neue Gemeinde. Die Reform hatte sich dort seit den fünfziger Jahren

[18]) Vergl. für das Folg. M. Hildesheimer, Aus dem Briefwechsel Israel Hildesheimer, Carlebach Festschrift 1910, p. 243, 254.

Schritt für Schritt die Vorherrschaft erkämpft. Noch unter Michael Sachs, der mit seinem Feuerwort die Geister aufzurütteln, Begeisterung zu wecken und die „Müden zu stärken“ verstand, war der zähe Widerstand der altkonservativen Kreise gebrochen und die Vertretung der Gemeinde in die Hände der Reformfreunde gelegt worden. Nach dem Tode von Sachs, den Martin Philippson, weil er nicht nur die Neuerungssüchtigen sondern auch die unentwegt Bildungsfeindlichen bekämpfte, merkwürdigerweise zu den „Halborthodoxen“ zählt, waren die Gesetzestreuen verwaist, und die Reform hatte freie Bahn. Abraham Geiger, ihr entschiedenster und rücksichtslosester Kämpe wurde als Sechzigjähriger nach hartem Widerstand von Frankfurt nach Berlin berufen und hatte nun in der grössten Gemeinde Deutschlands die Plattform für seine Ideen gefunden. 200 für ihr Judentum begeisterte Männer schlossen sich um Hildesheimer zusammen und erhofften, nicht mit Unrecht, von seiner durch keine Widerwärtigkeiten zu brechenden Tatkraft, von seinem wundervollen Optimismus und seiner zähen Beharrlichkeit eine Wiederbelebung des unverfälschten Thorajudentums. Seine Lieblingsschöpfung, die Rabbinerschule, sollte unter seiner Amtsführung nicht leiden. Eine Reihe von Schülern war ihm aus Eisenstadt gefolgt, die nach den akademischen Studien an der Berliner Universität ihr rabbinisches Wissen zu ergänzen und zu vertiefen suchten. Die schon früher empfundenem Mängel eines wenig einheitlichen, nicht klar durchdachten und fest umrissenen Studienganges ohne Plan und System machten sich nur noch schärfer fühlbar. Ohne zielbewusste Führung verzettelten die Studierenden ihre Zeit und Kraft an Gegenstände und Fächer, die, bei dem Wissenshunger, der sie erfüllte, und bei der verwirrenden Fülle, die ihnen grade die Berliner Hochschule darbot, ihr Interesse erregten aber doch abseits von ihrem eigentlichen Ziele lagen. Die Gefahr, dass sie Seitenwege einschlugen, die nicht nur abseits, sondern in die Irre führten, lag bedrohlich nahe, ebenso die andere, dass sie akademische Disziplinen, die für ihre Berufsausbildung unumgänglich notwendig waren, wie Bibelexegese und Religionsphilosophie, in einer Auffassung und Beleuchtung kennen lernten,

welche die religiösen Grundlagen erschüttern konnten. Zu den Beschwerden, sich alles Wissenswerte erst mühselig und langwierig aus eigener Kraft zusammenzusuchen, zu diesen Schwierigkeiten, welche die Studierenden selbst am bittersten empfanden, kam dann das Berliner Milieu mit seinen Reibungen, Gefahren, Parteistreitigkeiten und Versuchungen, welche die persönliche Einflussnahme eines erfahrenen, besonnenen und unbedingtes Vertrauen geniessenden Lehrers auf die religiöse Entwicklung und Lebensführung der jungen Leute notwendig machten. Der Mann mit den erforderlichen Bürgschaften und Qualifikationen war da, war durch sein Lehramt bereits mit dem Beth Hamidrasch verbunden, und es war kein Wunder, dass nach dem Tode M. Landsbergers bei der Wahl eines neuen Lehrers die alten Pläne wiederum auftauchten und sich zu neuen Entschlüssen verdichteten. Im Verein mit David Cassel, damals Leiter der Nauen'schen Erziehungsanstalt, einem bekannten Berliner Gelehrten, entwarf eine Kommission einen Reorganisations- und Studienplan für eine auf erweiterter Grundlage aufgebaute Rabbiner-Bildungsanstalt, an welcher die beiden Rabbiner des B. H. Isr. Hildesheimer und B. Zomber die talmudischen und D. Cassel die nichttalmudischen Fächer vertreten sollte. Tendenz, Richtung, Unterrichtsziel, Verteilung des Lehrstoffs, das Mass des geforderten Wissens, was über den religiösen Standpunkt der Lehrer und aufzunehmenden Schüler gesagt wird, alles war wohlbegründet und wohlüberlegt und gab zu Bedenken kaum Anlass. Die Anstalt, die am 1. April 1871 eröffnet werden sollte, ist nicht ins Leben getreten. Welche Einflüsse von aussen sich der Fortführung des Projekts hindernd in den Weg stellten, den Eifer der Verwaltungsbehörden erkalten liessen und schliesslich das Ganze zum Scheitern brachten, lässt sich nicht klar erkennen. Ob wirklich, wie aus Presseäusserungen der damaligen Zeit hervorgeht, Persönlichkeiten, die dem Breslauer Seminar sehr nahe standen, dabei ihre Hand im Spiele hatten und dem Reorganisationsplan eine solche Umgestaltung verliehen, dass es Hildesheimer trotz seiner guten Vorsätze, unmöglich wurde, seine Kraft dieser Anstalt zur Verfügung zu stellen, lässt sich nicht

mehr feststellen. Mit seiner Ablehnung war die neue Gründung zu Grabe getragen.

VI.

Innere Gründe vornehmlich waren es, die seine Haltung bestimmten. Er wollte ein Seminar, das er leiten, dem er den Stempel seiner Persönlichkeit aufdrücken, für dessen Geist er die Verantwortung übernehmen und tragen konnte. Wie Zach. Frankel in Breslau einst als unerlässliche Bedingung für seine Mitarbeit hingestellt hatte, dass die Anstalt von „einem Geist belebt und durchdrungen sein müsse"; soll ein organisches Ganzes entstehen, so darf auch nur ein organisierender Geist walten. Darum müsse er sich in allen wichtigen Dingen unbedingte freie Hand sichern. Wahl und Anstellung der Lehrer sowie deren Entlassung müssten dem Direktor anheimgestellt bleiben, nach dessen Geist eben die ganze Anstalt errichtet und geleitet werden müsse. Was dort trotz der proklamierten Freiheit, der wissenschaftlichen Forschung grundlegende Voraussetzung war, musste es bei einem Institut, aus dem streng gesetzestreue Rabbiner hervorgehen sollten, erst recht sein und bleiben. An die Person Israel Hildesheimers, sein Wissen, seine tiefgründige talmudische Gelehrsamkeit, an die Lauterkeit seiner Ueberzeugung, an die in langen Kämpfen erprobte unerschütterliche Gesinnungstreue knüpften sich eben die Hoffnungen all der frommen Gemeinden, dass ihre künftigen Berater, Lehrer und Führer nicht bloss Träger der Thora, talmudisch durchgebildet und wissenschaftlich geschult, sondern vor allem Männer von Charakter sein würden. Sein Name war ein ungeschriebener Prospekt, die Prinzipien, die er in voller Oeffentlichkeit ein Menschenleben vertrat, ein Programm, zu dem man Vertrauen haben, und auf das man sich einschwören konnte. In gewissen Verwaltungskreisen, welche die Interessen der Berliner Gesetzestreuen wahrnahmen, wünschte man eine jüdisch-theologische Fakultät mit einem Lehrerkollegium, dessen Mitglieder einander koordiniert in der Leitung abwechselten, in den Vorlesungen ihren vielleicht von einander abweichenden Standpunkt zum Ausdruck brachten, so dass die Erziehung und Festigung der

ganzen Rabbiner-Persönlichkeit, wenn nicht unmöglich, so doch erheblich erschwert ward. Erwägungen dieser Art, welche die wichtigsten Gesichtspunkte verschoben, mussten von vorneherein zurückgewiesen werden, und aus diesen Gründen konnte sich Hildesheimer und wollte sich seine Eisenstädter und neu hinzugekommenen Schüler nur dazu bereit finden, in eine von einem, nämlich seinem Geist und nach seinen Grundsätzen geleitete Lehranstalt einzutreten. —

Durch die sehr lebhafte Zeitungsfehde, die sich über die Frage „Seminar" oder Fakultät erhob, gewann die Idee an sich an Werbekraft in der breiteren Oeffentlichkeit. So sehr die Geister mit und gegen einander stritten, dass es eine Lebensfrage für die Orthodoxie bedeute, rabbinische Vertreter ihrer Anschauungen methodisch heranzubilden, wurde fast widerspruchslos anerkannt. Einig im Ziel, entbehrte man noch der vollkommenen Einheit des Wegs. Das wachsende Verständnis für die Lebensnotwendigkeiten des gesetzestreuen Judentums gab Israel Hildesheimer den Mut, den lange gehegten Plan in Deutschland, in Berlin der Verwirklichung entgegenzuführen. In einem strengvertraulichen Rundschreiben wandte er sich zuerst an zehn, dann an einen weiteren, immer noch sehr kleinen Kreis von Rabbinern und andere durch ihr für die Thora opferwilliges Mäcenatentum ausgezeichnete Männer und erzielte einen überraschenden Propagandaerfolg. Schon am 1. Ellul 5622 (4. September 1862) erschien[20]) ein ausführlicher Prospectus des Rabbinerseminars für das orthodoxe Judentum in Berlin, der neben einem eingehenden, Einzelheiten berührenden Studienplan auch Bericht über die Vorarbeiten erstattete, die in kaum 4 Monaten einen Fonds von 9000 und Jahresbeiträge in Höhe von 3500 Thlr. zum Ergebnis hatten. Nachdem, so hiess es dort, bereits in einzelnen Gemeinden sich Ortsausschüsse zur Förderung des Plans gebildet hätten, ein Zentralkomitee aus hervorragenden orthodoxen Männern des Landes, Rabbinern und angesehenen Laien die Verantwortung und Fürsorge übernommen habe, sei

---

[20]) Jüd. Presse 1872 Nr. 38.

die Hoffnung wohlbegründet, dass die geplante Neuschöpfung auch auf die Teilnahme der breitesten Schichten rechnen dürfe und in absehbarer Zeit, wenn die Beiträge sich auf 5000 Thlr. erhöhen würden, in's Leben werde treten können. Man dachte, der Thora im umfassendsten Sinne des Wortes eine Stätte zu gründen, von der, wie in den Jeschiboth, ihr Licht in alle Bevölkerungskreise dringen, ihr Glanz sich über alle Berufe breiten, alle Sphären des jüdischen Lebens erfassen und durchdringen solle, da sie ja ein Erbteil der Jakobsgemeinde nur in deren Schoss, von allen getragen, gesichert sei. Für diejenigen, die als künftige Rabbinen die Vertretung der Thora zu ihrem Lebenslauf erwählen, werde naturgemäss ein anderer Studiengang vorgesehen. Ein gründliches, genaues und tiefes Eindringen in den babylonischen Talmud, in die Ritualkodices, praktische Einführung in gewisse Gebiete der Halacha wie שחיטה בדיקה מילה, ferner jerusalemischer Talmud und Midrasch, und dann in akademischen Vorlesungen Bibelexegese, Religionsphilosophie, jüdische Geschichte, Homiletik und Pädagogik.

Es bedurfte der unermüdlichen Arbeitskraft, des hingebenden Eifers aller Beteiligten — teilten sich doch die besten Männer der deutschen Orthodoxie, Oberr. Altmann in Karlsruhe, Dr. Cohn in Schwerin, Dr. Auerbach in Halberstadt, Emanuel Schwarzschild in Frankfurt u. A. mit Hildesheimer in die Verantwortung für das neue Werk — um aller Schwierigkeiten Herr zu werden, alle Hemmungen auszuschalten, alle Klippen, die auftauchten, zu umsegeln, alle Missverständnisse innerhalb und ausserhalb des eigenen Lagers aufzuklären und zu beseitigen. In der „Israel. Wochenschrift", dem Organ des Breslauer Seminars wurden dem noch ungeborenen Kinde schon Steinblöcke in den Weg gerollt, alle Massnahmen der Vorbereitung mit ausgesprochenem Missbehagen verfolgt. Das darf Niemanden wundern. Zu deutlich wies das traditionstreue Judentum auf die Grenzlinie hin zwischen ihm und der in Breslau eingehaltenen Richtung. Dass der blinde Eifer der Gegner sich bis zu der Behauptung verstieg, die wissenschaftlichen Disziplinen, die nach dem Prospekt in dem Berliner Seminar gelehrt werden sollen,

seien nur Täuschung, nur Irreführung des Publikums, darauf berechnet, der Orthodoxie ein wissenschaftliches Mäntelchen umzuhängen, dem neuen Seminar genüge es, wenn „nur dafür gesorgt werde, dass die Zöglinge sich das Taschentuch um den Leib binden und das Käppchen gleich angewachsener Epidermis tragen, ist alles gut", war nur als Ausdruck des Hasses und Vorurteils verständlich, zu dem die Gegenseite keinen Anlass bot, ganz abgesehen davon, dass die Verhöhnung eines Religionsgebots wie des Tragens im Munde eines angeblichen Vertreters konservativer Gesinnungen zum Mindesten ungewöhnlich war.

Auch die Auseinandersetzungen Isaak Hirschs in der „Jüd. Presse" (Jahrgang 1872 Nr. 38) scheinen weder geeignet noch darauf berechnet, das Werden der jungen Gründung zu erleichtern. Er verlangt eine Kundgebung, in welcher „die Tendenz der Anstalt im Gegensatz zum Breslauer Seminar in entschiedener Weise ausgesprochen, der vollständige Lehrplan nach Verteilung des Lehrstoffs auf die in Aussicht genommene Studienzeit unter genauer Bezeichnung des Ziels für Rabbiner und Lehrer mitgeteilt, die Namen der gewonnenen Lehrer genannt werden." Ein ähnliches Verlangen hat einst Samson Raphael Hirsch bei der Eröffnung des Breslauers Seminars an Frankel gestellt, und es war, als ob ein, auch späterhin nicht ganz verschwundener Gegensatz in der Auffassung zwischen Hildesheimer und Hirsch, hier zu Forderungen und Anfragen drängte, hinter denen ein gewisses Misstrauen sich nur schlecht verbarg. Die Richtung, die man einzuhalten entschlossen war, erschien durch das bisherige Lebenswerk des Gründers, durch die Männer, die er zu Beiräten erwählt, denen der Ausbau und die Verwirklichung der Pläne anvertraut war, und durch den grundlegenden Gedanken, der in allen Kundgebungen deutlich zum Ausdruck gekommen war, dass ein Werk der Gesetzestreuen in Angriff genommen werde, eigentlich genügend verbürgt.

Grundsätzlicher und den Kern der Sache berührend waren die Verstimmungen und Stimmungen der Kreise, mit denen man sich noch auseinanderzusetzen genötigt sah, die in dem wissenschaftlichen Zubehör und den akademischen Disziplinen eine

Gefährdung der gesetzestreuen Rabbinerbildung sahen. Der Rabbiner sei in erster Reihe מורה הוראה, der um in allen in das vielgestaltige Leben einschneidenden Fragen eine klare und sichere Entscheidung treffen zu können, sich vornehmlich, ja ausschliesslich eine gründliche Kenntnis der Quellen, intime Vertrautheit mit Talmud und Dezisoren, ש״ס ופוסקים aneignen müsse. Sein Betätigungsgebiet sei die religiöse Prexis, mit deren Erscheinungen, Vorkommnissen, und Verwicklungen, die sich in ihr einstellen und aus ihr ergeben. Für sie, die den Lebensnerv des orthodoxen Juden berühren und treffen, soll sein Urteil massgebend werden. Dazu müsse er nicht bloss fromm, charaktervoll, gesinnungstüchtig und seiner Verantwortung sich bewusst, sondern durch umfassende Kenntnisse vorbereitet und fähig sein sie in vollem Umfang zu tragen. „Ein Rabbiner", so heisst es in jenem Artikel[21]), dessen Tendenz und Geist durch einige Sätzchen illustriert werden möge, „hat ja nicht bloss über ש״ע אורח חיים Entscheidungen zu erteilen; sondern auch über ש״ע יורה דעה als ה׳ שחיטה טריפות מקואות נדה. Er hat ja קרושין וחליצה vorzunehmen, also auch ש״ע אבן העזר zu können." Gewiss sei die wissenschaftliche Ausbildung des modernen frommen Rabbiners nützlich und wünschenswert, und sicherlich könne sie an einer Stelle, in einer Anstalt besser und leichter erlangt als auf den Irrwegen des Autodidaktentums mühselig erworben werden. Aber die Gefahr, dass die Wissenschaft Zeit und Kraft des jungen Studierenden, die für die Beherrschung beider Gebiete ja unter keinen Umständen ausreichen, über Gebühr in Anspruch nehme und von dem Kern rabbinischer Vorbildung abziehe, sei für den rabbinischen Nachwuchs und seine Einwirkung auf das gesetzestreue Judentum so ernst, dass sie Beachtung und Berücksichtigung heische. Wesentliche Forderung der Orthodoxie bleibe, dass eine rabbinische Lehranstalt ihrer Tendenz zum Unterschied von andern, wie z. B. der Breslauer, nicht Gelehrte, die, „historische Studien" treiben und ihren Ehrgeiz darin suchen, anderen in dieser Hinsicht ebenbürtig zu

[21]) Israelit 13 Jahrg. Nr. 20 2. Bbl.

werden, sondern wirklich Rabbiner ausbilde, welche ihr ureigenstes Gebiet lückenlos beherrschen, da Mängel und Lücken hier durch keine anderweitigen Leistungen ausgeglichen werden könnten. Das Talmudwort (Sota 22a) כי רבים חללים הפילה זה תלמיד חכם שלא הגיע להוראה ומורה welches den Spruch: „Viel sind der Erschlagenen, die sie zu Fall gebracht“ auf einen Gelehrten anwendet, der ohne genügende Kenntnisse religiöse Entscheidungen treffe, dürfe nicht an den Schülern dieses Lehrhauses zur Wahrheit werden.“ Man mag diese Bedenken einseitig, die Befürchtungen übertrieben finden, sie waren nicht ganz von der Hand zu weisen. Damit war das Problem wiederum in seinem Kern berührt und in seiner ganzen Schwere aufgerollt. Verbindung von Thora und Wissenschaft תלמוד תורה עם דרך ארץ oder Pflege der einen unter Ablehung der anderen? Mit der Antwort auf diese Frage fiel die Entscheidung über die Stellungnahme zum Seminar. Die Passivität und Zurückhaltung der Kreise, welche die Erreichbarkeit des Gesamtziels, die Wissenschaft neben dem Talmud zu pflegen, bezweifelten, die Notwendigkeit und den Nutzen des neuen Weges verneinten, musste überwunden werden, um dem Rabbinerseminar in der gesamten gesetzestreuen Judenheit eine breite Basis zu sichern. Ohne Zweifel beruhte der Haupteinwurf der Gegenseite auf einem Missverständnis. Dass die wissenschaftlichen Disziplinen in dem neuen Lehrplan Talmud und Ritualkodices aus ihrer zentralen Stellung verdrängen könnten, lag einmal dem Ideengang und der bisherigen Wirksamkeit Israel Hildesheimers vollkommen fern. Und dann das Gegenteil war in wiederholten, vertraulichen und öffentlichen Kundgebungen von ihm ausdrücklich zugesichert worden. תורה שבכתב ושבעל פה war nicht nur der starke Grund und bindende Standpunkt der neuen Anstalt, sondern ihr wichtigstes Studiengebiet, dessen ausreichende Beherrschung natürlich Voraussetzung und Bedingung war für die Entlassung in ein rabbinisches Amt. Die akademischen Fächer sollen und können den Talmud von seinem bevorzugten Platz nicht verdrängen, das beweist schon der knappe Raum und das Zeitmass, das ihnen im Studienplan zugebilllgt ist, aber sie sind auch

kein belangloses Beiwerk, sondern ein notwendiges Glied in der Kette. Ohne genaue Bibelkenntnis ist das Judentum, ist der Talmud nicht zu verstehen. Richtiges und ausreichendes Verständnis der Bibel könne nur eine Exegese und exegetische Lehrkraft vermitteln, die auf der Höhe zeitgenössischer Wissenschaft stehend im Stande sei, ihren Fragen und Problemen mit selbständigem Urteil zu folgen und sie von gesetzestreuem Standpunkt aus zu beleuchten. Bibelkritische Theorien, die Angriffe und Einwürfe gegen die innere und geschichtliche Wahrheit sowie gegen die traditionelle Auslegung der Heiligen Schrift dürfen nicht hochmütig übersehen, sondern müssen geprüft, untersucht und widerlegt werden. Sie kennen zu lernen, zu ihnen Stellung zu nehmen, darf dem Zufall nicht überlassen bleiben, sonst stiften sie unheilvolle Verwirrung. Die Religionsphilosophie wird die Bekanntschaft mit den grossen Denkern der jüdischen Vorzeit vermitteln und an ihrer Hand die Gegenwartsfragen der Religion und die grundlegenden des Judentums zu erörtern haben, die Geschichte der oft tendenziösen Behandlung des jüdischen Altertums entgegenwirken, und alle zusammen eine nicht auf Gefühl, sondern auf wissenschaflichen Ergebnissen beruhende Gesamtauffassung des überlieferten Judentums fördern. Es sei, das musste man den Gegnern der Seminargründung sagen, für die Orthodoxie unumgänglich notwendig, dass der Nimbus, mit dem sich die Lehranstalten der Gegenseite umgeben, alleinige Pflegerinnen und Vertreterinnen der jüdischen Wissenschaft zu sein, zerstört und die Behauptung entkräftet werde, dass Talmudstudium und jüdische Wissenschaft im modernen Sinne ebenso unversöhnliche Gegensätze seien wie einst Rechtgläubigkeit und Bildung. Dieses von der Gegenpartei geflissentlich genährte Vorurteil übe nicht nur eine suggestive Wirkung auf das schlecht unterrichtete, wenig urteilsfähige Publikum aus, sondern auch auf die Jünger der jüdischen Theologie. Der Drang zur Wissenschaft führe die aus orthodoxen Familien und Lehrstätten kommenden Studierenden Polens, Russlands, Galiziens, Ungarns, in die Hörsäle der Universitäten, wo sie, ihrer ganzen Vorbildung nach unfähig, mit selbständigem

Urteil zu prüfen, leicht das Opfer schimmernder, religionsfeindlicher Theorien werden. Diejenigen, denen der Weg zu steil, die Arbeit zu schwer, den Erwerb wissenschaftlicher Grundlagen auf eigene Hand zu mühselig erscheine, treten, da ihnen von orthodoxer Seite nichts Gleichwertiges geboten werde, zuerst mit innerem Widerstreben, das sich durch Gewöhnung und Anpassung mindere, in die neologen und halb neologen Anstalten ein, die ihnen mit der rabbinischen zugleich eine wissenschaftliche Ausbildung böten. So gingen dem orthodoxen Judentum viele wertvolle Kräfte, die zu ihm gehörten, verloren.

In dem Auf- und Niederwogen des literarischen Kampfes, unter der Erörterung des für und wider ruhte die Werbearbeit nicht einen Moment, erleichtert durch die Erkenntnis, die grade durch die öffentliche Klärung aller einschlägigen Fragen erhöht wurde, das zu schaffende Werk sei ein unabweisliches Bedürfnis. Der Lehrkörper wurde gebildet. Als Mitarbeiter Israel Hildesheimers, der als Rektor die Leitung und in der Oberstufe Talmud, aber auch Religionsphilosophie und jüdische Geschichte übernahm, wurden als Dozenten Dr. David Hoffmann für Talmud, Ritualkodices und Pentateuchexegese und Dr. Abraham Berliner für nachtalmudische Literatur gewonnen. Für die wissenschaftliche Auslegung und Behandlung der anderen biblischen Bücher war im Anfang noch keine Lehrkraft vorhanden. Das erste Vorlesungsverzeichnis erschien, und endlich auch der Tag, an welchem die unermüdliche Ausdauer, der ungebrochene Arbeitseifer, der Opfermut und die Begeisterungsfreudigkeit von Erfolg gekrönt wurden. Das Werk war vollbracht. Am 22. Oktober 1873 (1. Marcheschwan 5634) wurde das Rabbinerseminar für das orthodoxe Judentum in Berlin feierlich eingeweiht und eröffnet, eine Schöpfung, ein Erfolg des deutschen, überlieferungstreuen Judentums. Es war sich der Bedeutung des Tages in vollem Umfang bewusst. Seine Vertreter aus allen Gauen waren zur Eröffnungsfeier erschienen, ein vielhundertköpfiges Publikum verlieh ihr Grösse und Weihe, die Minister des Kultus, des Innern, das Provinzial-Schulkollegium hatten Vertreter entsandt, und vor ihnen Allen zeichnete Isr. Hildes-

heimer offen und ehrlich, klar und bündig, Umriss und Aufbau, Wesen und Gehalt, Ziele und Zwecke, Richtung und Bedeutung dieser neuesten Errungenschaft des gesetzestreuen Judentums. Die uralte Sinaiaufgabe, die Thora, das Vermächtnis an Israel zu übernehmen, zu hegen, zu verbreiten, zu pflegen, sollte von dieser Lehrstätte und von den Zöglingen, die aus ihr hervorgingen, fort- und durchgeführt und der Lösung nähergebracht werden. Man wolle das Banner der Wissenschaft neben der Thora aufpflanzen, weil der eingeborene Forschertrieb den jüdischen Stamm, so oft die Gelegenheit freier Entfaltung sich seinem Geiste bot, von der Thora zu den Wissenschaften immer hinübergeleitet habe. Doch nur neben, nicht etwa über ihm, denn gründlichstes und umfassendes Thorawissen soll das Kenn- und Merkmal der Anstalt werden. Es war die Verkündigung des Programms, mit dem er sein Lehramt in Ungarn angetreten, das ihn sein ganzes Leben begleitet, das er jetzt auf breiterer Grundlage für die Zukunft der Gesamtorthodoxie fruchtbar zu machen gedachte, unbedingter Anschluss an das Kulturleben der Gegenwart, aber auch unbedingte Glaubenstreue — denn Judentum und Wissenschaft lassen sich gar wohl vereinigen.

VII.

So war denn ein Wunsch, den die Orthodoxie lange schon still im Heszen getragen, erfüllt, ein Werk ins Leben gerufen, von dem mannigfache, tiefgreifende Wirkungen ausgehen mussten, auf die Personen und durch sie auf die Gesamtheit, auf Anschauungen, Gesinnung, Wissenschaft und Praxis. Etwas über ein Vierteljahrhundert durfte Israel Hildesheimer noch seine Kraft — bei der vielgestaltigen das Judentum und seine Gesamtinteressen fördernden Arbeit darf man gewiss nicht seine ganze sagen — in den Dienst dieser seiner bedeutendsten Schöpfung stellen, sich an ihrem Fortgang, ihrem Aufblühen und an den Früchten, ihm wie seinen Mitarbeitern in ihr zu zeitigen vergönnt war, freuen. Alle, die in diesem Vierteljahrhundert zu seinen Füssen sassen, erfuhren von seiner ehrfurchtgebietenden und liebenswerten Persönlichkeit die allerstärkste Nachwirkung fürs

Leben. Wenn diejenigen, die von der Höhe des Lebens schon wieder herniedergleiten — die ersten weilen z. T. schon in den Fluren der Wahrheit — den Gesamteindruck ihrer Seminar-Ausbildungszeit analysieren, so müssen sie bekennen, dass sie das Treibende, das Fruchttragende, das Beste seiner machtvollen und fortreissenden Individualität verdanken, von der jeder gleichsam ein Stück in sein Leben hinaustrug. Hildesheimer war kein faszinierender Lehrer, der durch glänzende Einfälle und kühne Hypothesen zu blenden suchte, aber ein aus der unermesslichen Fülle seines Wissens in Mischna, Talmud, Midrasch, den Werken der nachtalmudischen Literatur, Responsen und Kodificatoren unerschöpflich Gebender, ein Steuermann auf dem „Meer des Talmud", wie ihn alle sich nicht besser wünschen konnten, sowohl die Kundigen wie jene, die sich noch erst schüchtern hinauswagten. An dem Eifer, der ihn beseelte, an dem Feuer, das seine Lippen umspielte, erwachte und entfachte sich in dem Herzen eines jeden Schülers die Liebe zum „Lernen", die durch das Vorbild des eisernen Fleisses, das man ständig vor Augen hatte, nur noch erhöht und beflügelt wurde. Er war ein treuer und starker Führer, der sich auch der Schwächeren gütig und liebevoll annahm, niemals die Geduld verlor, immer anzuregen, zu ermuntern, hinaufzuziehen verstand, wie denn in seinem Wesen die Strenge und Unwandelbarkeit seiner Grundsätze sich mit der Milde und Güte seines Herzens zu einer wundervollen Einheit zusammenfanden. Bekanntermassen wurde dies auch von seinen Gegnern gebührend gewürdigt. Das Mittelglied in dem bekannten Michawort עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם אלי׳, hat er seinen Schülern wiederholt gleichsam als Wegzeichen für die Lebensarbeit in dem Sinne gedeutet, dass die Männer, die in der Oeffentlichkeit zu wirken berufen sind, nicht bloss Güte sondern „Liebe zur Güte" besitzen müssen, um bei allen Unbilden die sie erfahren, bei allen Anfeindungen, denen sie ausgesetzt sind, trotz aller Fehlschläge, die sie erleben, den Schwung der Seele nicht einzubüssen und das erhabene Ziel nicht aus den Augen zu verlieren. Solch feine Bemerkungen, Deutungen, Auslegungen des Schrift- und Midraschworts verliehen seiner Predigt

einen eigenartigen Reiz, sie wirkte auf den Lernenden und Belehrung Suchenden weniger durch die Form als durch den Stoff und die Art, wie sie ihn gab und vermittelte. Und manches treffliche Wort von Kanzel und Katheder, manche bei Gelegenheiten aus dunklem hagadischen Rahmen hervorleuchtende oder herausgelöste Weisheit blieb als eine liebe Erinnerung an die Lehrart Israel Hildesheimers haften und an die mannigfachen Formen, in denen er den geistigen Konnex, die seelische Verbindung mit seiner Person schuf und aufrechterhielt. Das menschlich Grosse, die Lehrerpersönlichkeit, nicht die Gelehrsamkeit allein, seine unerschöpfliche Willenskraft, der unverwüstliche Optimismus, die Arbeitsfreudigkeit, der Opfermut, die vornehme Gesinnung, das gütige Mitempfinden und die Hilfsbereitschaft, überall, wo es Gutes zu wirken galt, sich mit voller Kraft einzusetzen, waren doch der tiefste Eindruck, der in das Leben mit hinausging, das Beste, dàs den Geist des Seminars durch viele Hundert Kanäle in die jüdischen Gemeinden Deutschlands und des Auslandes dringen und dort umgestaltend wirken liess. Dort, wo noch ein lebendiges, traditionstreues Judentum pulsierte, war die Aufgabe verhältnismässig leicht zu lösen und wurde auch gelöst. Da galt es zu erhalten und zu pflegen, die Thora zu verbreiten und zu wahren, alle Leben versprechenden Kräfte zu sammeln, aufzurufen und mobil zu machen für die Stärkung der überlieferten Religion. In dem fast halben Jahrhundert seit Gründung des Seminars haben dessen Sendlinge auch vielfach Gelegenheit gehabt, wo der Boden steinig, mit Dornen besät war, wo der Geist der Gemeinden nicht einheitlich, sondern zwiespältig war, abzuwehren und zu verteidigen, dem Religionsgesetz die gebührende Stellung und Beachtung zu sichern, durch Wort und Beispiel im Sinne der Thora auf Gesinnung und Leben einzuwirken, und in dem kommenden Geschlecht in Unterricht und Belehrung gegenüber dem destruktiven Geist, dem es so lange ausgesetzt war, die Richtung auf das positive, wirklich historische Judentum zur Geltung zu bringen, dieselbe, welche das Seminar auf mannigfachen Gebieten der Wissenschaft des Judentums mit Glück und Erfolg vertrat.

Vor und bei seiner Gründung wies man mit einiger Besorgnis auf die Tatsache hin, dass 'unter den Gesetzestreuen strenge Wissenschaftler noch nicht vorhanden wären. Wie jede theologische Lehranstalt setzte auch das Rabbinerseminar seine Ehre darein, eine Pflanzstätte der jüdischen Wissenschaft zu sein, um in streng methodischer Forschung dem positiven Judentum und seinen Lehrmeinungen eine starke Stütze zu schaffen und zu bieten. Die Lehrtätigkeit am Seminar hat Abr. Berliner Gelegenheit und Anregung gegeben, die jüdische Literatur und Literaturgeschichte durch eine ausgedehnte Sammel- und Forscherarbeit zu bereichern. J. Barths Forschungen zur hebräischen Grammatik und zum hebräischen Lexikon, die auf streng wissenschaftlicher Grundlage aufgebauten Beiträge zur Erklärung der Propheten und Hagiographen, zu Jesaia und Hiob, sind als Seminar-Abhandlungen erschienen und haben einer besonderen, allen Konjekturen und Hypothesen abgeneigten Behandlung des Bibeltexts nach philologischer Methode auf jüdischem Boden die Wege bereitet. David Hoffmann bedeutet einen Wendepunkt in der Exegese des Pentateuchs. Seine „Instanzen" haben den Angriffsstoss, den seine Abhandlungen der siebziger Jahre gegen die bekannteste, fast die ganze christliche und einen Teil der jüdisch-theologischen Welt beherrschende Graf-Wellhausen'sche Theorie über die Thora geführt haben, vollendet und deren Schwierigkeit und Unhaltbarkeit auf Grund sorgfältiger Befragung der Texte und der Quellen erwiesen. Sein „Leviticus" und „Deuteronomium" aus Vorlesungen am Seminar herausgewachsen, zeigen in grosszügiger Form, wie in steter Fühlung und Auseinandersetzung mit den Anschauungen der Modernen die traditionelle Auffassung des Thoraworts zur Geltung zu bringen ist. Israel Hiidesheimers Edition der הלכות גדולות mit grossangelegtem Kommentar, an der Schwelle des Greisenalters verfasst, ist ein glänzendes Zeugnis für des Herausgebers Gelehrsamkeit und Schaffenskraft und zeigt, dass auch in gesetzestreuen Kreisen die wissenschaftliche Behandlung eines halachischen Quellenwerks möglich und üblich ist.

Eine Schaar von Jüngern und Jüngeren ist den Spuren des

Alten und Meisters gefolgt. Auf allen Gebieten der Literatur, Mischna und Talmud, Halacha und Hagada, Grammatik und Bibelerklärung, Geschichte und Literaturforschung, Unterricht und Erziehung, Predigt und Erbauung, es erübrigt sich, aus der Fülle einzelne Namen herauszuheben, ist die ausgestreute Saat zu reichem Segen und zur Mehrung des Ansehens des glaubenstreuen Judentums aufgegangen. Die nach vielen Hunderten zählenden Schüler Israel Hildesheimers haben durch ihr Werk und durch ihr Wirken das Vorurteil, das der andersdenkende auf anderem religiösen Standpunkt verharrende Teil der deutschen Judenheit dem überlieferten Judentum entgegenbrachte, gebrochen. Andere Anschauungen, andere Werturteile haben Geltung bekommen. Eine Charakterisierung der Orthodoxie, wie sie im Anfang und in der Mitte des vorigen Jahrhunderts in gegnerischen Kreisen im Schwange war, wäre heute undenkbar, sie wäre durch offenkundige Tatsachen ins Unrecht gesetzt. Mit dem Rabbinerseminar in Berlin hat Israel Hildesheimer sein Lebenswerk gekrönt, dem gesetzestreuen Judentum ein unzerstörbares Bollwerk und seinem Namen ein unvergängliches Denkmal errichtet. והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד. „Die andere zur Erkenntnis und Einsicht führen, wie der Glanz des Himmels, und die zur Gerechtigkeit anleiten, wie die Gestirne, ewig am Firmament.

Einiges über die Tätigkeit Dr. I. Hildesheimers in Ungarn (1851—1869).

Von Rabb. Dr. S. Klein-Nové Zamky (Tschechoslovakei).

Wenn ich, der ehrenvollen Aufforderung folgeleistend, mich anschicke, über die Tätigkeit Dr. I. Hildesheimers in Ungarn zu schreiben, so kann ich, leider, der mir gestellten Aufgabe nur in sehr unvollkommener Weise entsprechen; ich kann kein Ganzes bieten, kein einheitliches Bild zeichnen, welches die gesamte Tätigkeit dieses grossen Mannes darstellen würde. Vor allem mangelt es mir an den nötigen Daten, die in gehörigem Umfange zusammenzutragen unter den jetzigen Verhältnissen unmöglich ist. Zur vollständigen Schilderung der Wirksamkeit H.'s müsste auch seine weitverzweigte Korrespondenz herangezogen werden. Eine Sammlung seiner Briefe (אגרות ושאלות ותשובות) gibt es aber bis heute leider nicht. Eine diesbezügliche an die früheren Schüler H.'s gerichtete Bitte, die im Privatbesitze sich befindlichen Briefe H.'s mir zur Verfügung zu stellen, die ich in einer hier erscheinenden Zeitschrift (המדריך) veröffentlichte, hatte nur wenig Erfolg. Ich möchte daher den Wunsch aussprechen, die Nachkommen H.'s möchten die noch erreichbare Korrespondenz ihres Vaters, bzw. Grossvaters sammeln und veröffentlichen; nur so wird man ein der Bedeutung H.'s würdiges Bild gestalten können.

Meine Mitteilungen können sich, nach dem hier gesagten, nur auf Einzelheiten aus dem Leben und Wirken H.'s in Ungarn beziehen. Es sind das kleine Fragmente aus dem Lebensbilde eines Mannes, der berufen war, auf die grossen jüdischen Massen seiner Zeit einen segensreichen Einfluss auszuüben, der aber oft gerade von jenen verkannt wurde, denen er in Gesinnung und Tat am nächsten stand.

Was H. während seiner 18 jährigen Tätigkeit in Eisenstadt leistete, vor allem, wie er seine Rabbinerschule dort einrichtete und viele Hunderte von Schülern erzog, — das möge man in

der im Jahre 1870 in Frankfurt a. M. anonym erschienenen biographischen Skizze[1]): „Dr. Israel Hildesheimer“, S. 10—25 nachlesen. Eine grosszügige Schilderung seiner Freuden und Kämpfe in Eisenstadt findet man in der Gedenkrede Dr. J. Wohlgemuth's auf „Rabbi Esriel Hildesheimer“ (Berlin 1902). Hier sei nur auf zwei Aeusserungen H.'s hingewiesen, durch die er selbst seine Tätigkeit in seiner Gemeinde charakterisierte, und die er im ungarisch-jüdischen Kongress getan hat.

Ein Paragraph des Entwurfes der Organisations-Statuten für die Gemeinden bestimmte unter Anderem, dass jeder Rabbiner über seine Amtshandlungen ein Gestions-Protokoll führen sollte. Die Spitze dieser Bestimmung war offenbar gegen jene Rabbiner gerichtet, die ein derartiges Protokoll zu führen nicht im Stande waren. Welche Animosität im Kongresse gegen die Rabbiner herrschte, werden wir später sehen. — Da bemerkte H. in einer Rede folgendes: „Wir haben dreierlei Rabbiner. Erstens solche, die mit ihrer Gemeinde so gut wie gar nichts zu tun haben, die sich mehr mit der Schule befassen, die mehr Allotria zu treiben Zeit und Musse haben. Ich muss gestehen, dass auch ich zu diesen gehöre. Diese können sich also leicht ein Gestions-Protokoll einrichten, weil — das das ganze Jahr leer bleibt. Nun aber gibt es auch mehrere Rabbiner, die eben nicht in dieser glücklichen Lage sind, die Ehescheidungen vorzunehmen haben, was bei mir, Gott sei Dank, noch nicht ein einziges Mal vorgekommen ist. Ich wäre, wie gesagt, in einer grossen Verlegenheit, wenn ich ein Gestions-Protokoll anlegen sollte — es wäre gegenstandlos“[2]) . . .

Bei einer anderen Gelegenheit hören wir H. wieder:

„Sie können [aus gewissen statistischen Daten] beurteilen, dass mir meine Gemeinde viele Musse für die über ihre engeren Gauen hinausgehenden Angelegenheiten lässt, und das ich mit beiden Händen nach dieser Gelegenheit greife, die friedliche Gemeinde sich eben selbst leiten zu lassen, so viel dies irgend

---

[1]) Wie ich hörte, soll der Verfasser Gustav Karpeles gewesen sein.

[2]) Rechenschafts-Bericht (s. weiter) S. 180.

geht, und schon mehr als hundert Jahre gegangen ist,[3]) dass ich überhaupt nicht gern amtsfungiere, daher, indem ich von diesem Paragraphen spreche, weder für mein Haus noch für mein „Dachstübchen" spreche."[4])

Seine hauptsächliche Tätigkeit galt also der Schule und seiner Jeschiwa. In seinem רבנות-Brief ist auch die Verpflichtung enthalten, dass die Gemeinde 10 בחורים seiner Jeschiwa zu erhalten hat. Und in dieser Jeschiwa herrschte eine mit tiefem Ernst gepaarte Gemütlichkeit. Recht charakteristisch ist in dieser Beziehung was Rabb. Siegmund Büchler in seiner Bibliographie des R. Juda Aszód, (Budapest 1901) S. 32 ff. im Namen eines Schülers von Hildesheimer, dem Dr. David Altmann in Kesmark mitteilt. Es handelt sich um ein von den Schülern der Jeschiwa vorgetragenes wohlgelungenes „Purimspiel", dessen Thema die witzige Bearbeitung der talmudischen Diskussion von ריחא מילתא war, und das mehrfache Anspielungen auf den Meister, die Rabbinerin und die Bachurim enthielt. „Aus den Augen des Rabbiners Dr. Hildesheimer — schliesst die Berichterstattung — quollen helle Freudentränen über den gelungenen Spass."

Es wäre von grossem Interesse, eine Liste der Männer zusammenzustellen, die die Eisenstädter Jeschiwa besuchten. Mir fehlt es leider an den nötigen Quellenschriften und es seien hier dazu Andere angeregt. Eine derartige Zusammenstellung soll auch kurz angeben, wohin die Schüler später gelangten und die Ideen Hildesheimers in den verschiedenen Ländern in Gemeinde und Schule verbreiteten.

Sprichwörtlich, ja man möchte sagen, legendenhaft war die Munifizenz und Freigebigkeit Hildesheimers und zu einer דבר מצוה hatte der vielbeschäftigte Mann immer Zeit. Als er einst gegenüber R. Juda Aszód sich entschuldigte, dass er ihn nicht früher habe besuchen können, da er in einer Mizwah-Angelegenheit „zu gehen" hatte, — bemerkte R. Juda scherzhaft, das sei nicht

---

[3]) Die Eisenstädter Gemeinde ist in Wirklichkeit bedeutend älter, s. Brann in A. Schwarz' Festschrift S. 501 f.

[4]) Rechenschafts-Ber. S. 183.

richtig, denn der Eisenstädter Raw geht nicht, sondern läuft, wenn es sich um einer דבר מצוה handelt.[5])

Nächst der Jeschiwa war seine Tätigkeit grosszügiger jüdischer Hilfsarbeit gewidmet — statt vieler Beispiele sei hier nur seines Aufrufes für die Falaschas gedacht, — doch seine ganze Liebe galt dem Lande der Väter ארץ ישראל, dessen materielles und geistiges Wohl zu fördern ihm als eine der wichtigsten Aufgaben schien. Was er auf diesem Gebiete geleistet, aber auch die vielen Kämpfe die er zu bestehen hatte und die Enttäuschungen, die ihm zuteil geworden, erkennt man aus seinem Vortrage „Die Palästinafrage und ihre Geschichte", wo er über seine diesbezügliche Tätigkeit mit der ihm eigenen Bescheidenheit berichtet.[6]) Er war in Eisenstadt im Verlaufe von ca. 18 Jahren seit seinem Amtseintritte einer der grössten Gabboim oder ‚נשיאים', wie man die Obergabboim auch nennt, geworden, und vermittelte dem österreichisch-ungarischen Kolel in Jerusalem durchschnittlich ca. 18 000, in Notjahren ca. 22 000 Gulden ö. W. Doch bald sah er ein, dass die Chalukka nicht die richtige Unterstützung unserer Brüder im heiligen Lande sei, und er machte die verschiedenste Versuche, das gesammelte Geld ökonomischer zu verwerten. „Weit heisser, als über diese finanzielle Seite der Palästinafrage entbrannte aber der Kampf über die Prinzipien der Verwendung der gesammelten Gelder. Wer es unternimmt, hier einzugreifen, der sticht in ein Wespennest, das zu den schlimmsten gehört, welche auf Gottes weitem Erdenrund existieren; und wer es nun gar wagt, von einem organisierten ..... Jugend-Unterricht zu sprechen, entfesselt eine Furie, die von keinem Mittel der Diskreditierung zur Erhaltung des — Schlendrians zurückschrickt". Und Hildesheimer wagte es dennoch, in dieses Wespennest zu stechen, und liess sich durch das wüste Geschrei seiner Gegner nicht beeinflussen, die sich sogar dazu verstiegen, gegen ihn den Bann zu schleudern. Doch gehören diese Kämpfe schon in seine Berliner Periode, daher sei nur in Kürze auf seine eigenen

[5]) Büchler a. a. O. S. 56 f.

[6]) Isr. Monatsschrift (Beilage zur „Jüdischen Presse") 1904, Nr. 3.

Mitteilungen und zur Charakterisierung der niedrigen Kampfmethode seiner erbitterten Gegner — vor allem des R. Hillel aus Kolomea — auf des Letzgenannten Briefsammlung תשובות בית הלל (Szatmár 1908) Nr. 11—14 verwiesen. Es lohnt sich wahrlich nicht, auf die unerhörten Beschimpfungen, die dies Geschreibsel enthält des näheren einzugehen, doch muss ein Satz in diesem Buche als eine freche Lüge bezeichnet und gebrandmarkt werden, nämlich der, wo er auf Hildesheimer's Eisenstädter Wirksamkeit bezugnehmend bemerkt: העיר והמחוז . . . אשר היתה כגן עדן לפניו, השאיר אחריו שממה, כמהפכת זרים (a. a. O. S. 100). Wie hätte Hildesheimer in einem Lande, wo ein solcher Mann wie R. Hillel zahlreiche Anhänger fand, und wo dieser verderbliche Geist leider zum Teil noch heute lebendig ist, seine vollen Fähigkeiten zum Wohle unserer Gemeinschaft entfalten können! — Wie seine spätere Wirksamkeit in Deutschland zeigt, war er dazu berufen, ein Wegweiser des traditionellen Judentums zu sein, und eine kurze Zeit schien es auch, als sollte er wirklich der Führer der auf die Erhaltung des traditionellen Judentums bedachten Elemente in Ungarn werden, nämlich in der Zeit des — wie die Entwicklung zeigte — so unglückseligen ungarisch-jüdischen Kongresses, von dem in dem folgenden Einiges mitgeteilt werden möge.

*

Es kann natürlich nicht meine Aufgabe sein, über die Antezedentien des Kongresses und über die Verhandlungen am Kongress, der vom 14. XII. 1868 bis 23. II. 1869 dauerte, hier ausführlich zu sprechen. Es sei nur soviel bemerkt, dass es ohne diesen Kongress — trotz der Verschiedenheit der Fraktionen inbezug auf das religiöse Denken und Handeln, die im ungarischen Judentum zweifellos vorhanden war — niemals zu jener tiefgehenden Spaltung gekommen wäre, die die Judenheit Ungarns (und jetzt auch die auf dem Gebiete des früheren Ungarns entstandenen Länder) — wie die mehrfachen Erklärungen orthodoxer Führer lauten — förmlich in zwei „Konfessionen“ teilt, wobei aber zu bemerken ist, dass in überaus zahlreichen Fällen, in Wirklichkeit nicht die religiöse Gesinnung und Ueberzeugung

der Gemeinde, sondern vielmehr der Name allein entscheidend ist.[7]) Und dass dies so geschah, darin sind nicht allein die vorhin bezeichneten Führer schuld, sondern vor Allem jene reformsüchtigen Stürmer, die das Zusammentreten des Kongresses bei der ungarischen Regierung forciert hatten. Der damalige Minister für Kultus und Unterricht, Baron Eötvös, stand ganz unter den Einfluss des Führers der sogenannten „Fortschritts-Partei", Dr. Hirschler, und seinem Drängen ist das Zustandekommen des Kongresses zu verdanken[8]), der die in Wirklichkeit vorhandenen Gegensätze vertieft und das ungarische Judentum in mehrere einander feindlich gesinnte Lager geteilt hatte. An den Vorbereitungen des Kongresses war kein Rabbiner beteiligt; man wollte überhaupt keinen Rabbiner zum Kongress zulassen, damit — so lautete die Begründung — Religionsfragen überhaupt nicht verhandelt werden können.[9]) Da trat Hildesheimer auf, gegen die Ausschliessung der Rabbiner kämpfend, die das Wahlstatut in eine Reihe mit den „moralisch Gebrandmarkten" stellte. Wie er sich an der Bekämpfung der Wahlstatuten beteiligte, zeigt der hier folgende Brief Hildesheimers, den ich der Veröffentlichung im vollen Wortlaute für wert halte[10]):

Dr. J. HILDESHEIMER
RABBINER in EISENSTADT.

בע"הי א"ש ב׳ פנחס תרכ"ח לפ"ק

שוב"ט לכבוד ההג"הג אב"ד בק"ק פאלאנקא[10]) נ"י

Von sehr vielen Seiten aufgefordert, über die drei Statuten der jüngsten Konferenz-Majorität mein Urteil abzugeben, habe ich denselben

---

[7]) Nach Hildesheimers Aeusserung in einem an S. Brüll gerichteten Briefe „sei nur der ein Orthodox, der nach den Vorschriften des Talmuds und den auf ihm fussenden Gesetzen lebt". S. Magyar Zsido Szemle 1902 (XIX), S. 68.

[8]) Venetianer, Azsidóság szervezete etc. S. 503. Anm.

[9]) Ebdort S. 506.

[10]) Den Originalbrief, der in hebräischer Kursivschrift abgefasst ist, erhielt ich von Herrn Oberrabb. Stein in Tyrnau, dem ich dafür auch hier danke. Datum, Ansprache und Unterschrift sind von H., der Brief selbst scheint nach seinem Diktat geschrieben worden zu sein.

[11]) Nach Mitteilung Oberrabb. Stein's ist es R. Menachem Deutsch, Enkel des ehemaligen Dajjan's von Nikolsburg, R. David Deutsch.

einer sehr eingehenden Untersuchung unterworfen und deren Resultat zu Papier gebracht. Die Resultate fielen aber weit inhaltsreicher aus, als ich erwartete, und das darüber verfertigte Manuskript umfasst 64 Seiten. Dasselbe erstreckt sich aber auch auf alle Paragraphen aller drei Statuten, bei denen nur irgend eine prinzipielle Kritrik zu üben ist, und hat mir das mehrwöchentliche Studium der in Rede stehenden Entwürfe ausserordentlich vieles aufgedeckt, was mir selbst bei den ersten Lektüren entgangen ist und, meines Wissens, von keinem gesehen, wenigstens öffentlich besprochen worden ist. Dieses mein das ganze sehr erschöpfende Manuskript würde, so weit ich meine eigene Arbeit beurteilen kann, einerseits den Wählern eine Handhabe geben, rücksichtlich des Wahlgesetzes auf die Schmälerung des orthodoxen Judentums im Statute befindlichen Ungehörigkeiten [?] aufmerksam zu machen, rücksichtlich der übrigen Statuten bei jedem Paragraph Einsicht in die geheimen Zwecke derselben zu verschaffen, auf dass sie dem deputierten Kandidat genau und klar vorlegen können, wie sie sich zu diesen Tendenzen verhalten, den Deputierten selbst aber als Leitfaden dienen, die ihrer Orientierung über jeden Paragraph zu Hilfe kommen soll. Dieses Manuskript ist schon seit mehr als vier Wochen druckfertig und hat bereits einerseits bedeutenden auch durch wissenschaftliche Gelehrsamkeit ausgezeichneten Rabbinern andererseits dem Zentral-Komité zur Beurteilung vorgelegen und gereicht es mir zur grossen Freude, dass sie sich alle mit dem grössten Lobe ausgesprochen. Da ich die Publikation dieses Manuskripts für ein dringendes Zeitbedürfnis halte, so werde ich dasselbe natürlich wie immer unter meiner vollen Verantwortung deshalb mit voller Namensnennung der Oeffentlichkeit übergeben, und hat der Druck desselben bereits begonnen. Da ich die letztere Zeit bereits durch Herausgabe mehrerer, für die brennenden Fragen notwendigen Broschüren weit über meine Kräfte geleistet, so darf ich diese Aufgabe nicht allein übernehmen. Da es nun meine so unendlich in Anspruch genommene Zeit es unmöglich macht, die Broschüren zu veräussern, dies auch bei meiner geringen Bekanntschaft sehr wenig zweckdienlich sein würde, so bin ich daran gewiesen, mich an diejenigen zur Uebernahme grösserer Partien und Verbreitung derselben in ihrer Gegend zu wenden, die derartig situirt sind, dass sie vorläufig eine grössere Partie von Broschüren übernehmen können, um sie dann einzeln denen in die Hände gelangen zu lassen, für die sie geschrieben ist, denn nach dieser Bereitwilligkeit der Uebernahme werde ich die Auflage bemessen. Ein hervorragender von glühendem Glaubenseifer erfüllter יהודי in Galizien (der also nicht einmal unmittelbar beteiligt ist) hat bereits die Uebernahme von mindestens 200 Exemplaren zugesagt. Auch die geehrten Herren Stadler von Steinamanger haben ihre Bereitwilligkeit, 50 Exemplare zu übernehmen, erklärt. Dass ich mich in dieser Angelegenheit auch

an Sie wende, brauche ich nach Ihrer ehrenvollen Stellung nicht erst zu entschuldigen. Die Broschüre wird etwa 5 Bogen stark sein und etwa 25 Kreuzer kosten. Wenn, wie ich hoffe ein nicht unbedeutender Ueberschuss über die Auslagen bleiben wird, so werde ich denselben zur Verwendung etwa künftiger für unsere grosse Angelegenheit notwendiger Kundmachungen benützen. Ich ersuche Sie daher, mir gefälligst anzugeben, ob Sie eine Partie und eine wie grosse annehmen wollen, und zwar bitte ich Sie, mich Ihre Entschliessung so umgehend wie möglich wissen zu lassen, weil, wie ich schon gesagt, der Druck des Manuskripts begonnen, und ich die Auflage nach einzelnen Bestellungen bemessen muss.

Freundschaftlichst
הק׳ עזריאל הילדעזהיימער.

Die in dem vorhergehenden Briefe öfters genannte Broschüre ist wohl die „Zum Congresse" (Prag 1868) betitelte, die den Erfolg hatte, dass das Wahlstatut abgeändert wurde und eine ganze Anzahl Rabbiner in den Kongress gesandt worden ist. Während der Kongresswahlen, da die Intriguen, Hetzereien und Bestechungen ganz nach Art der Parlamentswahlen in Ungarn ihre Orgien feierten,[12]) hatten besonders zwei Fragen die Gemüter in Aufregung gehalten: die Seminar-Frage und die Stellung des Rabbiners in und gegenüber der Gemeinde.

Die Kenntnis der Stellungnahme Hildesheimers zu beiden Fragen ist von Wichtigkeit, umsomehr als betreffs der Seminarfrage ihm der Vorwurf der Inkonsequenz gemacht worden ist.[13])

[12]) Venetianer a. a. O. S. 508.

[13]) Rechenschafts-Ber. S. 144: „Ich werde überhaupt . . . bei der Diskussion über die Seminarfrage . . . , mir die Ehre geben, nachzuweisen, dass ich mich in gar keiner Inkonsequenz befinde und will nur vorläufig sagen, dass, insofern das Rabbinerseminar möglicherweise ein Ruin für die Religion zu sein bestimmt ist, ich insofern gegen die absolute Kreirung bin." Der Vorwurf der Inkonsequenz wird ihm besonders gemacht in der von Sektionsrat J. Rannichér verfassten „Denkschrift in Angelegenheit des Rabb.-Bildungs-Institutes (1874) [wieder abgedruckt in Magyar Zsido Szemle 1917, S. 140 ff.] S. 156 f. Er rekapituliert H.'s Ansicht so: H. hielt den Kongress nicht für berechtigt zur Bildung von Anstalten, die möglicherweise zur Hebung des Judentums, möglicherweise aber nicht zur Hebung des praktisch-jüd.-religiösen Lebens dienen können und bezeichnete die beantragte Rabbinerschule als ein Experiment, das schon früher hin und wieder gemacht, aber nie in vollkommenem

Doch müssen wir vorher kurz auf die Geschichte der Seminarfrage in Ungarn eingehen und vorausschicken, dass die Errichtung einer Rabbinerbildungsanstalt in Ungarn dadurch akut geworden war, dass eine Million Gulden auf Veranlassung des Kaisers Franz Josef I im Jahre 1850 (als Ablösung der von Haynau im Jahre 1849 vorgenommenen Brandschatzung der ungarischen Juden wegen ihrer Teilnahme an der Revolution) bereits zum Zweck der Gründung einer solchen Anstalt eingezahlt war. Das Geld war also da, umsoweniger war aber der Wille in den konservativen Kreisen zur Gründung eines Seminars vorhanden. Um die Stellungnahme der offiziellen Orthodoxie zu dieser Frage zu kennzeichnen, seien einige Sätze aus der biographischen Einleitung zum ס׳ כתב סופר zum Pentateuch (verfasst von einem Sohne des כ״ס) angeführt:

והנה לפני הקאנגרעס היה מן הצורך להתיעץ מה נעשה ביום שידובר על הקאנגרעס מעניני דת״נו וכסידור תהלוכות קהלות יש״אל . . . ע״כ הסכים . . . לעשות אסיפה מכל רבנים ממדינת אונגארן וזיבענבירגען היראים את ה׳ כדי לשמע דעתם . . . ואגב היה תכלית האסיפה ג״כ לתקן כמה תקנות טובות ובפרט לאסור איסור חמור על הוראת תלמידי הסעמינאר אשר אם מעשה שטן יצליח להקים אותו, יהי׳ כל הוראות שלהם אסיר הן בדיני איסור והיתר והן בדיני אישות והן לבקש תורה מפיהם יען אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר, המה ילכו לחרפת ודראון עולם כי מחטיאי נפשות בני ישראל היו וכו׳ וכו׳.

Demgegenüber ist es von Wichtigkeit, auf die Aeusserungen Hildesheimers, die in einem an den Rabbiner Pinchas Stein in Törölszentmiklós gerichteten Briefe enthalten sind hinzuweisen. Es seien aus diesem Schreiben (א״ש א׳ ל״ו לספירה תרכ״ד לפ״ק) folgende Sätze hier wörtlich angeführt:[14])

ע״ד השולפאנד, הנה לדאבון לבי אותן הרבנים הצדיקים אשר באו במכתב בקשה אצל הקיסר יר״ה בשנת תרכ״א כתבו במכתב בקשה זו שרצונם, כי השולפאנד לא יוציא הקיסר יר״ה לענייני שום סעמינאר שבעולם (וא״כ אף בצורת ישיבה שהיא

befriedigenden Maasse gelungen sei.“ Er sieht die Inkonsequenz darin, dass H. in Berlin ein Rabbiner-Seminar gründete, vergessend oder verschweigend, dass H. nur gegen ein nichtreligiöses Seminar war. Die ganze Denkschrift Rannicher's scheint mir übrigens nicht sein eigenes Werk zu sein.

14) שו״ת קנאת פינחס herausg. von M. Stein, Einl. S. 56 f.

בעצם ג״כ סעמינאר רק שנעתק ללה״ק) ובוודאי כוונת אותן צדיקים אשר מפיהם אנו חיים רק לשם שמים, אכן איך נבקש עתה ההיפך. והנה אני הצעיר, מיד בשמעי זאת הודעתי דעתי הקלושה להגאון אב״ד דק״ק פ״ב ולאיזה גאוני מדינתנו אחרים בדענקשריפט ארוך, אכן כבר הודעתי להם כי ידעתי כי אין דרכיהם אף שכוונת שנינו אחת היא, אכן אני הוכחתי בתוכחות וראיות אין מספר להג׳ אב״ד ק״ק פ״ב ולכמה גאונים כי אין שום תקוה רק ע״י סעמינאר. ומה שמרעישים העולם כי אנו רואים פרי הסעמינאר, הוא טעות גדול, כי אנו רואים רק פרי סעמינאר אשר בראשם הם פושעים, אבל אם יהי׳ הסעמינאר אשר יראים בראשם יהי׳ קדוש השם גדול והתרופה היחידית אשר לנו וכבר באו למאות אשר מושלמים בחכמות ומופלגים ביראה. אכן אינני אומר קבלו דעתי ואני אינני עושה מאומה נגד רצון הגדולים אשר בארץ והוכרחתי לעמוד מצד, אבל אם שואלני, אני מוכרח להודיע מה שמוסכם אצלי ע״פ מופתים חותכים זה יותר מעשרים שנה.

Man sieht also klar, dass H. mit Rücksicht auf die rabbinischen Autoritäten seiner Zeit, besonders den Pressburger Raw, seinen Willen betreffs Errichtung eines Seminars nicht geltend machen konnte; ja, dass er „gezwungen" war, sich an die Seite zu stellen. Dieser moralische Zwang wurde später so gross, dass H. sich sogar gedrängt fühlte mit einer Deputation, bestehend aus den Rabbinern von Pressburg, Sátoraljaujhely, Ungvar, Nagykálló, Nagykároly, Balassagyarmat und H., nach Wien zum Kaiser wegen Rückgängigmachung des gefassten Beschlusses betreffs des Seminars zu gehen.[15]) Wie unlieb ihm diese nicht aufbauende, nur hindernde Tätigkeit der orthodoxen Führer war, zeigt ein gleichfalls an Rabb. Stein gerichteter Brief, wo er unter anderem schreibt:[16])

... אכן מוסכם אצלי, כי רק במה שיש להלחם שלא יֵעשה יש הסכמה בין גדולי ישראל, אכן לא במה שיעשה, ואם כי הוכחתי דבר במופתים חזקים לכמה וכמה גדולי ישראל, כי אין זה רק לחיות מיום ליום אם בכל פעם אין בפינו רק לא לא, והעיקר היא לבנות וא״א שום אופן בענין אחר רק ע״י סעמינאר ותלמדים צדיקים ולא אלמן ישראל כלל וכלל מאלו, ומה שמשיבים שאין זה רק אחד מני אלף זהו שקר ופטפוטי יצר הרע כי יש ויש ב״ה, אכן זה דעתי ולא אומר קבלו דעתי — ומוכרח אני לעמוד מנגד נגד השרים הגבוהים בחצי מלאכה, דהיינו לדחות הבנין של המשמאילים שהיא סתירה דקה, אוכל ליגע במכתב, אבל רק במכתב, ובחצי האחרת

15) Büchler a. a. O. S. 58.

16) שו״ת קנאת פינחס S. 6

מוכרח אני לשתוק, כי חלילה לי לפסוע פסיעה אחת נגד הסכמת גדולי ישראל יראי אלקים, ואני את נפשי הצלתי. וזאת היא נחמתי, כי באמת גדולי ישראל מינעים בזה כ"כ עד שאין שוה כלום אם אני הצעיר ג"כ מינע או לא . . .

Es wäre also ein ganz vergeblicher Kampf für H. gewesen, gegen den Willen der konservativen Führer für die Errichtung eines Rabbiner-Seminars in Ungarn einzutreten. Sein Streben musste dahin gehen, die Errichtung der Anstalt durch die neologen Führer zu verhindern, da sie ja jenem Zwecke, den H. für ein solches Institut gesteckt, keinesfalls entsprechen würde. Wenn man die Sache von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet, begreift man Hildesheimers Vorgehen, der als Kriterium der Zugehörigkeit zu seiner Partei im Kongress die Verwerfung des Statutes für die Gemeindeorganisation und des für die Rabbinerschule bezeichnet.[17])

Trotzdem liess H. seine Ideen betreffs Rabbinerausbildung nicht ganz fallen und hat in einer während der Kongressberatungen stattgefundenen Rabbinerversammlung in Budapest den Antrag gestellt, dass an der Pressburger Jeschiwa auch allgemein wissenschaftliche Fächer gelehrt werden. Der präsidierende Pressburger Raw war nicht gegen den Antrag, und bemerkte nur, dass das wissenschaftliche Studium nicht auf Kosten und zum Nachteile der Thorawissenschaft betrieben werden dürfe. Diese liberale Ansicht rief eine grosse Bestürzung unter den sogenannten Chassidim hervor; selbst der eigene Sohn des Pressburger Raw's wagte es, seinem Vater Vorwürfe in der Oeffentlichkeit ob seiner Nachgiebigkeit zu machen[18]). Hildesheimers langgehegter Wunsch, ein konservatives Rabbiner-Seminar in Ungarn zu gründen, ist also vereitelt worden. Der Kongress hat bekanntlich die Gründung der Budapester Rabbiner-Schule beschlossen, die im Jahre 1877 eröffnet wurde. Die Anstalt ist seit ihrer Gründung als für das Judentum verderblich von Seiten der Orthodoxie betrachtet worden, ohne dass aber diese für entsprechende Ausbildung ihrer Rabbiner und Lehrer gesorgt hätte.

---

[17]) Rechenschafts-Bericht S. 201.

[18]) Büchler a. a. O. S. 51 f.

Ein trauriges Beispiel dafür bietet der Verfall der einst von Hunderten von Schülern besuchten Pressburger Jeschiwa, die heute kaum 50 Schüler zählt.

*

Es sei nun einiges auch über die zweite Streitfrage: die Stellung des Rabbiners in der Gemeinde mitgeteilt. Welche Gehässigkeit in den den Kongress vorbereitenden neologen Kreisen gegen die Rabbiner herrschte, zeigt am deutlichsten ein im März 1867 verfasstes Memorandum der Pester Gemeinde, wo es unter anderem heisst: „. . . So konnte es geschehen, dass Rabbiner, die nach den Prinzipien unserer Konfession nur (so!) als Lehrer und Gesetzeserklärer berufen sind, den Kreis ihres Amtes überschreitend, sich in Sachen einmischten, die sie nichts angehen, ja sogar vor der Krone und der Regierung im Namen ihrer Gemeinden, ja selbst der ganzen Konfession vorsprachen"[19]. Beim Rabbiner-Paragraph des Organisations-Statutes der Gemeinden bemerkte der Kongressreferent ähnlich, des Statutes Ziel sei, dass auch etwaige Ein- und Uebergriffe der Rabbiner, wodurch die Ruhe und der Friede der Gemeinde arg erschüttert wird, unmöglich gemacht werde. Es herrschte die Ansicht in diesen Kreisen, dass der Rabbiner kein unbedingtes Kriterium einer Kultusgemeinde sei, ja es kann eine geordnete Gemeinde auch ohne einen Rabbiner existieren[20]. Hildesheimer schreibt über diesen Paragraphen: „Unsere Partei hat sich prinzipiell [an der Debatte] verschwindend wenig beteiligt, so indigniert dieselbe auch über die Indiskretion war, mit der den Rabbinen hier begegnet wird, die in und zwischen den Zeilen nichts als Animosität, Beschränkung seiner Machtvollkommenheit und seines moralischen Einflusses atmet; so empört wir alle über die Schmach waren, die man hier in jeder Zeile den Rabbinen entgegenschleudert; so sehr hielten wir auf gegenseitige Verabredung bei dieser Partie an uns. Die Rabbinen der Partei fanden es unter ihrer Ehre, pro domo zu sprechen, und vertrauten dem gesunden Sinne der Oeffentlichkeit, solche Lieblosigkeit und Selbstschändung

[19]) Magyar Zzido Szemle XIV, S. 98.

[20]) Ebd S. 99.

richtig beurteilen zu können; sie mahnten daher auch die Nicht-Rabbinen der Partei, ihrem Beispiele zu folgen."[21]) Trotzdem konnte H. nicht umhin in einer seiner Reden folgendes zum Elaborat zu bemerken: „In der Tat werden die Rabbiner hier immer als Gegenstand der Furcht, vor dem man sich immer wieder und wieder verbarrikadieren müsse, hingestellt, als ein notwendiges Uebel, das man wenigstens so unschädlich, wie möglich machen müsse, als ein Gespenst und Popanz, den man nur zu nennen braucht, um schon Schrecken einzujagen"[22]).

Was H's Tätigkeit am Kongress betrifft, so beteiligte er sich an fast jeder wichtigen Beratung, immer sachlich, wie er selbst einmal bemerkte: „Ich werde es nachweisen können, dass ich immer objektiv geblieben und nie subjektiv gesprochen habe, . . . im Interesse des von uns angestrebten Friedens"[23]) . . . Ein andermal sagte er: „Ich habe heute schon öfters gesprochen, ich bitte aber das für keine Redseligkeit zu nehmen, da ich immer nur dann spreche, wenn ich noch nicht Vorgebrachtes erwähnen muss".[24]) Seine glänzendste Leistung am Kongress darf man wohl jene lange Rede bezeichnen, die in seinem Rechenschafts-Bericht[25]) S. 80—90 abgedruckt ist, und in der er mit scharfem Verstand, glänzender Ironie und mit erquickendem Humor auf den ganzen Komplex der Kongress-Fragen eingeht und seinen Standpunkt präzisiert. Sein konsequentes Vorgehen in allen Fragen, seine ausserordentlichen Fähigkeiten, sein mannhaftes Auftreten hatte auch den Gegnern Achtung für ihn abgerungen, und mit Recht durfte er feststellen, dass „manche Kongressdeputierte, die wir nicht zu unser engeren Partei zählen, fast in allen Fragen, andere, in vielen wesentlichen, und endlich

---

[21]) Rech.-Ber. S. 171.

[22]) Ebd S. 177.

[23]) Rech.-Ber, S. 107.

[24]) Ebd S. 198.

[25]) Ausführlicher Rechenschafts-Bericht der umstehend namhaft gemachten, zu einer Partei gegliederten 35 Mitglieder des ungarisch israelitischen Kongresses. Herausgegeben von dem Mitgliede derselben Dr. Israel Hildesheimer. Erster Teil (Prag 1869).

andere sporadisch in nicht wenigen Fragen mit uns gestimmt haben." [26])

Im Uebrigen bezeichnete H. den Kongress als „ein kulturgeschichtliches Ereignis von der grössten Tragweite, nach unserer gewissenhaften Ueberzeugung aber von der verhängnisvollsten Tragweite. Der Kongress geht zu Ende, der . . . die Brüder noch viel mehr zerklüftete, als das schon frühere Faktoren getan hatten." [27])

Hildesheimer hatte Recht. Nirgends auf weitem Erdenrund ist das jüdische Gemeinsamkeitsgefühl aus den Herzen so sehr geschwunden, wie in den durch den Kongress hervorgerufenen geteilten Gemeinden Ungarns und seiner neuen Nachbarländer; nirgends wird auch mit Schlagworten, mit Bezeichnungen — die ein leerer Schall geworden — so viel Unfug getrieben, wie bei uns, und nirgends musste die neologe Richtung für ihre unjüdische, assimilationssüchtige Politik so büssen, wie in den letzten Monaten im Ungarlande.

Hildesheimers Entschluss, Eisenstadt zu verlassen, um in Berlin seine Wirksamkeit fortzusetzen, ist nach dem Vorgetragenen leicht zu begreifen.

*

Zum Schlusse seien einige — freilich nicht vollständige — Daten über das Verhältnis Hildesheimers zu seinen Zeitgenossen im Rabbinerstande zusammengestellt. Dass der „deutsche Doktor" von seiten seiner Amtskollegen mit keinen lebhaften Sympathien begrüsst wurde, als er nach Eisenstadt kam, ist allgemein bekannt. [28]) Doch mussten sich bald viele davon überzeugen lassen, dass sie einem wahrhaft grossen Manne gegenüberstanden. Hildesheimer gewann auch bald die Freundschaft und die Schätzung der grössten rabbinischen Autoritäten seiner Zeit.

R. S. W. Schreiber in Pressburg hat die Bestrebungen H's — wie schon oben bemerkt — vollauf gewürdigt. Durch die Mitteilung eines Augenzeugen weiss ich, dass er dem R.

---

[26]) Rech.-Ber. S. 200 f.

[27]) Rech.-Ber.; Vorwort.

[28]) S. die oben erwähnte biographische Skizze S. 11 f.

Feiwel Flaut[29]) in Nagysurány (Verfasser des לקוטי חבר בן חיים) vor mehreren Vorwürfe darüber machte, dass er den „Eisenstadter Raw“ nicht freudlich genug begrüsst habe.

Ueber das Verhältnis R. Juda Aszód's in Dunaszerdahely zu Hildesheimer teilt S. Büchler mehrere interessante Einzelheiten mit.[30])

Mit dem Pester ראש בית דין R. Samuel Brüll verkehrte H. freundschaftlich. 1862 empfiehlt er ihm die Unterstützung der Herausgabe eines Werkes des R. Wolf Boskowitz über den רמב״ם. 1863 besucht er ihn in Pest und dankt ihm nach seiner Rückkehr nach Eisenstadt für die ihm erwiesene Ehrung. Er fordert ihn auf, in Angelegenheit der Messias-Affaire Grätz's die von ihm zu veröffentlichende Erklärung zu unterfertigen. Vor seinem Scheiden aus Ungarn verabschiedet er sich von ihm in einem litographierten Briefe, den er auch an seine übrigen Freunde in Ungarn sandte.[31])

Der berühmte מגיד von Pressburg, übrigens auch als ת״ח einer der Ersten, R. Feisch (Ferdinand) Fischmann[32]) nennt H. in einer am Kongress gehaltenen Rede seinen „sehr geehrten Freund“.[33])

Unter den im Verzeichnis der Hildesheimerschen Kongresspartei genannten Deputierten sind ausser Fischmann die Rabbiner R. Maier Perls (Nagy Károly) und Josef Weisse (Wagneustadtl) angeführt. Ueber ihr Verhältnis zu Hildesheimer kann ich jedoch nicht Genaueres mitteilen.

---

[29]) Bis Ende 1869 war er auch Rabbiner der hiesigen Gemeinde, die bis dahin als Filialgemeinde zu Suram gehörte. Er war ein Schüler des חתם כופר und Studiengenosse meines sel. Grossvaters R. Mose Herzfeld, dem er die in meinem Besitze befindlichen (תקע״ב) שו״ת הרשב״א mit einer eigenhändig geschriebenen Widmung als Geschenk gab. Die Widmung lautet: דו״ד (= דורון דרשה) ומ״מ (ומשלח מנות) לרעי כאח לי הב׳ החי׳ ומופלג כש״ת מו״ה משה ה״פ (= Herzfeld) סמ״ד (סמילכדארף) נ״י מהמתכבד להקרא בשם ידידו. ה״ק פייבל פלויט מקעלין (Kollin, Mähren) יע״א.

[30]) Am a. O. S. 50, 53, 56 f.

[31]) Blau in der Biographie Brülls Magyar Zsido Szemle, 1902, S. 68.

[32]) Er war in Pressburg der רב מובהק meines Vaters R. A. H. Klein נ״י.

[33]) Rech.-Ber. S. 198.

Leben und Wirken Dr. I. Hildesheimers.

Von Dr. S. Eppenstein, Berlin.

Von den letzten der Männer der grossen Versammlung, die einst in einer Zeit drohenden Niederganges unseres Volkes, nach dem Worte unserer Weisen, der über dem Judentum strahlenden göttlichen Krone zum alten Glanze verhalfen, wird uns berichtet, dass sie das Gebäude des Volkstums mit den drei Säulen des Thorastudiums, des Gottesdienstes und der Liebestätigkeit für alle Zeiten zu stützen trachteten. Eine solche Zeit der Gefahr für das religiöse Leben unserer Gemeinschaft waren die ersten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts, als, ebenso wie in der Mitte des dritten Jahrh. v. d. g. Z., die Sucht, dem Fremden sich hinzugeben und Vätersitte über Bord zu werfen, den Bestand des Judentums in Deutschland gefährdete. Eine missverständliche Auffassung der zeitgemässen Bildung, die man als krassen Gegensatz zur Ueberlieferung der Lehre ansah, und darum dem „Zeitgeiste" weichen müsse, hatte der jüdischen Gemeinschaft mächtige Wunden geschlagen und viele waren im Kampf zwischenVäterglauben und Abfall diesem zum Opfer gefallen. Aber, ebenso traurig wie die Abkehr vom Judentum selbst, war die Geringschätzung gegen den Geist unserer Lehre, war jener seichte Rationalismus, der den grössten Teil der noch beim Judentum Verbliebenen beherrschte; hier drohte eine Gefahr der Unterhöhlung dessen, was Jahrhunderte hindurch den deutschen Juden trotz allem Druck heilig und teuer gewesen war, was gerade der Judenheit in diesem Lande den Ehrennamen der חסידי אשכנז eingetragen hatte; die Leichtfertigkeit in Glaubenssachen paarte sich mit einer Frivolität der Lebensauffassung, die das gerade Gegenteil von dem an den Juden Deutschlands stets hoch geschätzten המימות war. Es muss darum als eine gütige Fügung der göttlichen Vorsehung betrachtet werden, dass in dieser Zeit, wo die ehrwürdigen Mauern des Heiligtums unseres Volkes von

frevlen Händen niedergerissen wurden, der Mann uns geschenkt wurde, der berufen sein sollte, „in den Riss zu treten“, auf den Trümmern ein festes Gebäude zu errichten, die bereits starke Risse aufweisenden Säulen von neuem für die Dauer zu stützen. Mit der Geburt Esriel Hildesheimers am 27. Ijar 5580 = 20. Mai 1820 sollte für das so schwer bedrängte traditionelle Judentum eine bessere Zeit anbrechen.

Man könnte es wohl als eine Fügung der Vorsehung bezeichnen, dass Esriel Hildesheimer das Licht der Welt in Halberstadt erblickte, in der Gemeinde, die auch die Geburtsstätte von Israel Jacobson war, der gerade zu jener Zeit auf der Höhe seiner grundstürzend wirkenden Reformtätigkeit innerhalb des religiösen Gebietes stand. Bei aller Anerkennung seiner Bemühungen für die politische Besserstellung seiner Glaubensgenossen haben andrerseits seine Bestrebungen auf eine vermeintliche Hebung des Cultus und Unterrichts geradezu unheilvoll gewirkt. Und, wie durch seinen blinden Reformeifer, die עבודה ihres altehrwürdigen Gewandes entkleidet wurde, so trug die von ihm ausgehende Richtung auch dazu bei, den לימוד תורה auf's Aergste zu beeinträchtigen. Wie sollte denn auch in einer Umgebung, wo das Gebet nicht mehr nach der Altvordern Art verrichtet werden sollte, noch für eine Wertschätzung des Studiums der Thora, deren Geist ja die Tefilla atmet, ein Boden vorhanden sein! Und in der Tat, war ja in der Gegend, in der Jacobson seine Consistorialherrschaft ausübte, dem sog. westfälischen Königreich, auf Jahrzehnte hinaus, noch bis in die jüngste Vergangenheit, vom Thorageist kaum ein lindes Wehen zu spüren. Aber auch das echt jüdische G'millut Chassodim, das sich nicht nur in einer Spende von Almosen erschöpft, sondern als חסד של אמת auch ein Ausfluss der תורת אמת, auch an der Gesamtheit unserer Glaubens- und Volksgemeinschaft, dem Träger unserer תוה"ק, geübt werden soll, war in Gefahr, von dem durch Jacobsons Schöpfungen begünstigten Geist der Nivellierung ertötet zu werden. Zwar konnte der Consistorialpräsident seine Tätigkeit in Anlehnung an die durch die französische Revolution und ihre Verkündigung der Menschenrechte geschaffene günstigere

Lage der Juden entfalten, aber in dem Becher des Freiheitsrausches hatte sich doch noch manch' bitterer Tropfen der Missachtung der Religion — die ja in Frankreich s. Z. entthront worden war — erhalten. Man glaubte, in dem Gefühl der neuerworbenen Freiheit, das Band mit den jüdischen Volksgenossen, denen noch nicht die Sonne des Glückes leuchtete, — und mit denen uns doch auch die Erinnerung an gemeinsames Leid gerade für die Väterreligion binden musste — lockern zu können. Und so konnte der rabbinische Eideshelfer Jacobsons, Mendel Steinhardt, Neffe des berühmten Fürther Talmudisten Joseph Steinhardt, des Verf. des Resp. זכרון יוסף, es wagen, in einem seiner Gutachten es auszusprechen, dass nunmehr, wo nur noch in entlegenen Gegenden der Berberei die Juden gedrückt werden, die Pijutim, die zumeist von Verfolgungen früherer Zeiten handeln, aus dem Gebet ausgeschaltet werden können.

Dass nun Hildesheimer, wie wir sehen werden, allen diesen destructiven Tendenzen mit Erfolg entgegenzutreten berufen war, haben wir dem gesunden Sinn seiner Heimatsgemeinde zuzuschreiben. Halberstadt kann zwar nicht mit den hochberühmten K'hilloth der Rheingegend an Alter und Reichtum von Gelehrsamkeit in frühen Zeiten wetteifern; es tritt erst reichlich später in den Kreis der Geschichte der Juden ein. In den Chroniken wird der jüd. Gemeinde erst im Laufe des dreizehnten Jahrh. Erwähnung getan; aber schon damals muss sie in der Judenheit ein gewisses Ansehen genossen haben, da in einem Responsum des hochberühmten Meir von Rothenburg, in einer Anfrage über die Aufbringung der Reichssteuer, von den dortigen Gemeindeangehörigen als von „meinen Lehrern, den durch Edelsinn und Vornehmheit ausgezeichneten Bewohnern Halberstadts" gesprochen wird. Halberstadt war stets eine Stätte regen Gemeinsinnes gewesen, als dessen hochedlen Träger wir am Ende des siebzehnten Jahrh. den ebenso gelehrten, wie hochherzigen Sch'tadlan Isachar Berman, auch Behrend Lehmann genannt, den Sachwalter seiner Glaubensgenossen, als edelherzigen Mäcen und Förderer der Geistestätigkeit kennen lernen. Eine seiner vornehmsten Schöpfungen, die sog. Klaus, bildet bis in die neueste Zeit den Mittelpunkt des intensivsten Studiums der Gesetzeslehre. Eine für die an Grösse vielen alten Gemeinden nachstehende Kehilla

verhältnissmässig sehr grosse Zahl von Vereinen und Stiftungen legt Zeugnis ab von dem starken sozialen Bewusstsein, das von jeher ihre Mitglieder beseelte. Vor allem aber spricht am beredsten dafür, dass man dort das erkannte, was der heranwachsenden Jugend nottut, die Gründung des Hirsch Köslin, der am Ende des 18. Jahrh. eine Schule in's Leben rief, die in Wahrheit eine Hascharath Z'wi genannt werden kann: hat sie doch nicht nur dem Namen ihres Gründers ein dauerndes Andenken gesichert, sondern auch dafür gesorgt, dass die „Zierde" Israels, das religiöse Wissen, nicht auf den vermeintlichen „Höhen des Lebens", den Bamoth, den Götzenaltären einer Scheinbildung, nutzlos dahinsinke, sondern für die Thora und zugleich für die Erfordernisse der Zeit ertüchtigte Männer heranwachsen. In dieser Schule sollte den Kindern, zunächt aus den ärmeren Schichten der Gemeinde, eine dem jeweiligen Alter angemessene tiefere Kenntnis der Quellen der Religion vermittelt werden, zugleich mit allem, was man zum Fortkommen im bürgerlichen Leben braucht. Indem der Stifter der Anstalt so für die profane Bildung sorgte, wirkte er im Geiste aller unserer Grössen, die sich nie gegen Aneignung solcher Kenntnisse sträubten, wie besonders auch der mit Unrecht als bildungsfeindlich verschrienen polnischen Rabbiner des 18. Jahrh., so z. B. des berühmten Jacob Josua Falk, der eine Zeit lang auch das Rabbinat von Berlin bekleidete, und der in seinem Testament seinen Nachkommen dringend das Erlernen des Hochdeutschen anempfahl. Schon vorher begegnen wir ja in Halberstadt einem hochangesehenen Gelehrten R. Abraham Halberstadt, der, gegenüber denjenigen, welche wegen der unliebsamen Vorgänge im Kreise um Moses Mendelssohn, die Aneignung von weltlicher Bildung scharf bekämpften, mit allem Eifer gegen diese Anschauung auftrat. Das Bestehen der Hascharat-Zwi-Schule liess auch die von Israel Jacobson für seine Vaterstadt geplante Schule nicht zur Entfaltung und somit zur Entfremdung der Jugend von der Tradition kommen. Aus geringen Anfängen entwickelte sich diese Schule zu einem bedeutenden Institut, zu dessen Schülern auch der Mann gehörte, dessen Lebensbild wir hier darstellen wollen.

Israel Hildesheimer entstammte einer erst nach Halberstadt

eingewanderten Familie aus Gleidingen, einem Vorort von Göttingen, die, unter Verkürzung dieses Ortsnamens, sich „Glee“ nannte. Schon in der Mitte des 18. Jahrhunderts genoss R. Löb Glee in Halberstadt den Ruf eines angesehenen Talmudisten; unter den Ehremännern in der ersten Hälfte des 19. Jahrh. werden R. Abraham Glee und der gleichnamige Enkel d. R. Löb Glee genannt, der Vater von Esriel Hildesheimer. Zur Charakteristik des R. Löb Glee diene folgende Tatsache, die für seine hingebende Liebe zum Talmudstudium Zeugnis ablegt. Seine Frau brachte ihm als Mitgift 300 Taler ein, wovon 200 auf die Beschaffung von Einrichtungsgegenständen verbraucht wurden. Am Tage nach der Hochzeit bot ihm ein durchreisender Buchhändler ש״ס, אלפסי und רמב״ם für den nicht hohen Preis von 96 Talern an, die R. Löb sofort kaufte. Voll Freude teilt er diesen vorteilhaften Kauf dem ihm befreundeten R. Hirsch Göttingen mit. Als dieser erfuhr, dass dem jungen Ehemann nur noch 4 Taler zum Wirtschaften geblieben seien, fragte er ihn tadelnd, ob er denn daran gedacht habe, wovon er zu morgen Brot für seinen Haushalt kaufen wolle. Darauf antwortete R. Löb: Ja, aber ש״ס und פוסקים brauche ich schon heute. Die Eltern, Löb und Golde, gaben dem Sohne eine der Familientradition entsprechende Ausbildung auf dem Gebiete unserer nationalen Studien, die durch einen mehrjährigen Besuch der Hascharath-Zwi-Schule noch gefördert wurde. Von grossem Einfluss war jedenfalls die Unterweisung des Vaters, der, ein Schüler des hochberühmten Rabbiners von Frankfurt a. M., R. Pinchas Hurwitz, des Verfassers der Werke הפלאה und המקנה, ja selbst ein gelehrter Talmudist war und den Gemeindeinteressen ein lebhaftes Interesse entgegenbrachte. Schon früh jedoch, im Alter von 12 Jahren, verlor der junge Esriel den Vater, worauf der ältere Bruder, Abraham, die Erziehung des ebenso hochbegabten wie strebsamen Knaben übernahm. Vom segensreichsten Einfluss auf den Knaben war der Geist der Mutter, einer Tochter des R. Josel Goslar und somit Glied einer hochangesehenen Gelehrtenfamilie, die in nahen verwandschaftlichen Beziehungen zu der gleichfalls den Ruhm Halberstadts begründenden Familie Hirsch stand, die wiederum ihren Stammbaum bis auf R. Mose Isserles (רמ״א) zurückführen darf. Bei den anderen namhaften Gelehrten seiner

Vaterstadt, und wohl auch bei dem damaligen, durch Gelehrsamkeit und Charakterfestigkeit ausgezeichneten Rabbiner der Gemeinde, R. Mathias Levian, — dessen der Schüler stets mit grosser Ehrerbietung gedenkt — noch weiter im Talmud fortgebildet, konnte Hildesheimer es unternehmen, nach guter, alter Sitte eine Jeschiba aufzusuchen. Er begab sich nach Altona, jener hochberühmten Gemeinde, die ihren Ruhm als ehemaligen Mittelpunkt der „Drei-Gemeinde"-Altona-Hamburg-Wandsbeck darin suchte, wie vorher, so auch jetzt, durch umfassende Gelehrsamkeit ausgezeichnete Rabbinen zu ihren Führern zu berufen. In jener Zeit wirkte in Altona als Rabbiner R. Jakob Ettlinger. Ihn, den Spross einer alten Gelehrtenfamilie, zeichneten ein grosses Wissen auf halachischem Gebiete aus, das ihn befähigte, mit den Talmide Chachomim Polens, Russlands und Ungarns „im Kampfe der Thora" sich zu messen. Aber auch weltliche Kenntnisse in grossem Mass besass Ettlinger; hatte er doch, ausser den Jeschiwoth, auch nach genügender Vorbereitung die Universität besucht, wo er sich der Philosophie widmete; über den Erfolg seiner Studien stellten ihm die Fachprofessoren vorzügliche Zeugnisse aus. Vor allem aber wurde der Glanz seiner rabbinischen und allgemeinen Gelehrsamkeit durch seine herrlichen Charaktereigenschaften erhöht. Milde in seinem Wesen, doch von unerschütterlicher Festigkeit in der Vertretung seiner religiösen Prinzipien, so entsprach er dem von dem Propheten entworfenen Ideal eines wirklichen Priesters an dem Altar der Gotteslehre. Freilich nicht im hierarchischen Sinn, da ja dem Judentum jede derartige priesterliche Ueberhebung dem „Laien" gegenüber durchaus fremd ist; vielmehr wollte R. Jakob Ettlinger, dass man „aus seinem Munde Lehre suche", und so war sein Hauptstreben darauf gerichtet, der Thora eine Stätte zu bereiten und sie möglichst vielen Schülern mitzuteilen. Hier, in Altona, hatte Hildesheimer Gelegenheit, die verschiedenen Methoden des Talmudstudiums kennen zu lernen und in sich aufzunehmen. Vertrat R. Jakob Ettlinger, der Abkömmling einer rein deutschen Familie, die Art, wie man in Deutschland die Gemoroh interpretierte, indem man einfach das Ergebnis der Diskussionen in streng logischer, gründlicher Erörterung zu gewinnen und daraus die Praxis der Ha-

lacha zu folgern suchte — freilich, indem man gleichfalls die dem Talmud eigentümliche scharfsinnige Auslegungsweise anwandte — so war aber auch die in Ungarn heimische Art des „Lernens“ dort vertreten. Denn hier wirkte schon eine Reihe von Jahren R. Jakob Cohen, genannt R. Jekef, der viele Jahre zu den Füssen des R. Mosche Sofer, bekannt unter dem Namen „Chatam Sofer“, gesessen hatte, und dessen mehr dem Pilpul zuneigende, wenn auch an sich gerade Lernweise, sich angeeignet hatte. Auch bei diesem unermüdlichen Verbreiter des Thorawissens suchte Hildesheimer seine Kenntnisse zu vertiefen. Im steten Verkehr mit diesen Talmudgrössen legte der strebsame Jüngling den Grund zu seinem tieferen Verständnis des Talmuds, wobei ihm seine leichte Auffassungsgabe aufs Wirksamste unterstützte. Mit seinem eisernen Fleisse, erwarb er sich eine für seine Jugend sehr grosse Belesenheit im rabbinischen Schrifttum. In Altona hatte er auch den Vorteil, den Oberrabbiner der Gemeinde mit seinen Dajjanim in seiner Tätigkeit als Richter in Zivilprozessen zu beobachten, wobei R. Jakob Ettlinger eine Treffsicherheit im Fällen von Entscheidungen entwickelte. Da nach alter, schon in geonäischen Zeiten geübter Weise, die Schüler des Meisters von ihm mit den Gründen seiner Urteile bekannt gemacht wurden, um so ihre Auffassungskraft zu fördern, so hatte der Jünger hier Gelegenheit, auch mit dem schon damals z. T. in der allgemeinen rabbinischen Praxis nicht mehr angewendeten Schulchan Aruch Choschen Mischpat eingehend bekannt zu werden. Aber noch andere Eindrücke konnte Hildesheimer dort aufnehmen. R. Jakob Ettlinger, selbst durch profane Bildung geschult, hatte zu seinen anderen grossen Amtspflichten auch die Leitung der Schule in Altona übernommen. Der Unterrichtsanstalt, in der die Jugend sowohl in Bibel und Talmud, wie auch in Gegenständen des allgemeinen Wissens unterwiesen wurde, wandte der Rabbi seine besondere Aufmerksamkeit zu. So lernte der für alles empfängliche Schüler Ettlingers auch frühzeitig die Bedeutung des geordneten Jugendunterrichts kennen, und erfuhr hier, dass dem Führer der Gemeinde auch diese Fähigkeit am Herzen liegen muss. Aber noch weitere Pflichten eines רב בישראל sah er hier erfüllt. Der gefeierte Lehrer war sich der Pflichten gegenüber der Gesamt-

heit der Glaubensgenossen bewusst. Wie er im engeren Kreise allen Bestrebungen auf Aenderungen des Gebetsritus und der Gebote entgegentrat (z. B. inbetreff der מצות מילה), so suchte er auch die religiöse Not im Lager Israels nach Kräften zu lindern. Er war der erste, der den Gesetzestreuen ein öffentliches Organ schuf, indem er in hebräischer Sprache die zweimal im Monat erscheinende Zeitschrift שומר ציון הנאמן herausgab, während der deutsche Teil von S. Enoch, dem späteren Rabbiner von Fulda, redigiert wurde. In dieser Zeitung wurde dem auf dem Boden der Tradition stehenden Publikum ausser gediegenen talmudisch-halachischen Erörterungen auch Mitteilungen literar-historischen Inhalts geboten, wobei die in der Hamburger Stadtbibliothek befindlichen handschriftlichen Schätze eine lohnende Ausbeute ergaben. So bahnte sich in diesem Kreise, dem Esriel Hildesheimer seine gründliche Ausbildung verdankte, die Erkenntnis ihren Weg, dass die Wissenschaft des Judentums zwar ihren Urgrund in den Tiefen des rabbinischen Schrifttums habe, dass sie aber keineswegs der Unterstützung durch philologisch-historische Kenntnisse entraten dürfe. Hier also sah Hildesheimer, wie תורה ועבודה in liebevoller erfolgreicher Arbeit gepflegt wurden; aber auch die Tätigkeit für גמילות חסדים hatte dort ihre Stätte. Denn R. Jakob Ettlingers Herz erglühte in heisser Liebe für das Land unserer Väter; ihm und seinen Armen galt seine unermüdliche Fürsorge, und seine Verdienste fanden in der Verleihung der Würde eines נשיא בא״י ישראל ihre Anerkennung.

H's Aufenthalt in Altona war aber für ihn noch in anderer Hinsicht äusserst fruchtbringend. Von der Jeschiba R' Jakob Ettlingers aus besuchte er auch regelmässig die Vorlesungen des Hamburger „Chacham“ Isak Bernays. So konnte er eine glückliche Mischung von zwei verschieden gearteten Rabbinertypen in sich aufnehmen. Während Jakob Ettlinger der Meister auf dem Gebiete der Halacha war, der die Lehrweise der früheren Epochen in seiner Art fortsetzte und eine Autorität auf dem Gebiete der rabbinischen Praxis war, und, trotz seiner profanen Bildung, den Typus eines alten Rabbinen darstellte, war Bernays eine in gewissem Sinne moderne Erscheinung. Mit tiefer philosophischer Bildung ausgerüstet, war er doch auch auf talmudischem Gebiet wohl be-

wandert: er war eine energische Natur, die den Kampf, der besonders in Hamburg durch die Tempelgemeinde entfesselt worden war, keineswegs scheute. Mit aller Entschiedenheit trat er den wiederauflebenden Bestrebungen zur Gebetbuchreform entgegen. Ihm war die Consolidierung der auf dem Boden der Tradition stehenden Partei in seiner Gemeinde zu danken, der er durch die Förderung der Talmud-Thora-Schule eine im Thorawissen und Gesetzestreue gefestigte Generation erziehen half. Bernays verfügte über eine Fülle origineller Gedanken, die er in seinen Reden und Vorträgen kaum zu meistern in der Lage war. Er war ein kühner Denker, der auch durch den Reichtum seines Geistes sehr anregend wirkte. Bei all' seiner Strenggläubigkeit ging er auf die religionsphilosophischen Probleme tiefer ein, und besonders seine Kusarivorlesungen zeigten ihn auf der Höhe seiner Aufgabe. Hier bewies er seinen Zuhörern in Anknüpfung an das Werk des gläubigen, mit der Philosophie ringenden Dichters, wie Denken und Glauben, unbeschadet der Frömmigkeit, mit einander sich vertragen können. Die Teilnahme an der Kusarilectüre bei Bernays war von nachhaltigem Eindruck auf Hildesheimer.

So gestalteten sich diese Lehrjahre für den empfänglichen Jüngling zu Eindrücken, die bestimmend auf seine spätere Wirksamkeit und Denkungsart wirken sollten. Für ihn stand es nun fest, dass in erster Reihe unermüdliches „Lernen“ eine unablässige Pflicht sei, dass man das Gelernte aber auch weiten Kreisen mitteilen müsse, dass man innerhalb der 4 Ellen der Halacha aber auch den Drang nach weltlichem Wissen in grossem Umfange betätigen könne. Aber das Gelernte müsse auch in die Tat umgesetzt werden dadurch, dass man es selbst übt, und indem man weite Kreise von der Uebertretung dessen, was die Thora und die Weisen lehren, zurückhält in Wort und Schrift.

So gefestigt in seinen Anschauungen, erfüllt von einem Idealismus für die Aufgaben eines künftigen Lehrers in Israel, durch den Aufblick zu einem grossen Meister und ausgerüstet mit einem für sein Alter umfassenden Wissen, kehrte Esriel Hildesheimer in seine Heimatstadt Halberstadt zurück. Hier wollte er nun an dem berühmten Domgymnasium das Reifezeugnis für den Universitäts-

besuch erreichen. Der erste Versuch zur Aufnahme in die obersten Klassen schlug freilich fehl, was aber den strebsamen Jüngling nicht zu entmutigen vermochte, obwohl er bereits während der Vorbereitungszeit mit viel bitteren Entbehrungen zu kämpfen hatte. Die ärmlichen Verhältnisse der Mutter gestatteten ihm nicht einmal in einem warmen Zimmer seinen Studien obzuliegen. In einer kalten Stube, durch Auf- und Abgehen sich zu erwärmen suchend, musste Hildesheimer seine Arbeiten verrichten. Um sich zur endlichen Erreichung des Zieles gründlichere Kenntnisse zu erwerben, zugleich aber auch, um intensiv „lernen" zu können, begab er sich wieder nach Altona, um sich dort der תורה עם חכמה zu widmen: wahrlich, ein erhebender Beweis dafür, dass Thorakenntnis ihm über alles ging. Endlich konnte er in die Prima der Heimatschule aufgenommen werden, deren Besuch ihm aber auch nicht vom Talmudstudium abzulenken vermochte. Charakteristisch für den Jüngling ist es nun, dass er allen Unterrichtsgegenständen, auch den nebensächlichsten, gerecht zu werden sich bemühte; er wurde Vorturner und Leiter eines Chores in der Gesangsstunde: eine treffliche Beleuchtung des Principes: תורה עם דרך ארץ.

Mit Erreichung des Maturitätszeugnisses war der Weg zur Universität frei. Doch, wie sollten die kärglichen Mittel der Mutter dem Sohn die Möglichkeit bieten, während der Studienjahre fern vom Elternhause zu leben? Da trat eine günstige Wendung im Geschick von Esriel Hildesheimer ein. Wenn, nach einem tiefsinnigen Worte unserer Weisen, Ehen im Himmel geschlossen werden, so war R' Löb Glee-Hildesheimer bei der Wahl seiner Gattin Golde aus der Familie Goslar von der Vorsehung bereits zum künftigen Glück und zur sorgenfreien Existenz seines Sohnes Esriel geleitet worden. Der strebsame Jüngling hatte längst die besondere Aufmerksamkeit des R' Josef Hirsch erregt, eines hervorragenden und gelehrten Mitgliedes der Gemeinde. Ein Sohn des gelehrten und die Unverbrüchlichkeit der religiösen Ueberlieferung wacker verteidigenden Aaron Hirsch, der zu Ehren seines um das religiös-wissenschaftliche Leben Halberstadts hochverdienten Vaters, des Klausners R' Hirsch Göttingen, den Familiennamen Hirsch angenommen hatte, hat er, im Verein mit seinen Brüdern die von

Aaron gegründete Metallhandlung zu hohen Ehren gebracht und ihr bald einen über den Rahmen seiner Vaterstadt hinausdringenden wohlbegründeten Ruf verschafft. Von Eifer für das Thorastudium und ihre Jünger erfüllt und die künftige Bedeutung Esriel Hildesheimers erkennend, trug er der Mutter des Jünglings dessen eheliche Verbindung mit seiner Schwester Henriette, einer feingebildeten Jungfrau, an. Bereitwilligst ging Frau Golde auf den Vorschlag ein, und so eröffnete sich für Esriel Hildesheimer die Aussicht auf ein Studium, das von materiellen Sorgen nicht behindert war.

Zunächst bezog der jugendliche Student die Universität Berlin. Hier, wo bereits damals fast in allen Fächern die grössten Autoritäten die Lehrstühle innehatten, wollte Hildesheimer den für einen künftigen Raw unentbehrlichen allgemeinen Bildungsstoff in sich aufnehmen. Er hörte Philosophie, wobei ihm besonders das Hegelsche System anzog, widmete sich mit Eifer dem Studium der semitischen Sprachen, wie dem der Mathematik und Astronomie. Schon die Auswahl seiner Studiengebiete ist charakteristisch und zeigt in gewissem Sinne, wie bereits der Student den Zusammenhang mit den Grössen der jüdischen Vergangenheit suchte. Ist doch mit der Philosophie der Name des grossen Gaon Saadia verknüpft, der zuerst ein Lehrgebäude jüdischen Denkens und Erkennens innerhalb des Väterglaubens errichtet hat, und darin den Unglauben wie die Afterwissenschaft bekämpfte. Die orientalischen Studien, unter denen besonders das Arabische gepflegt wurde, erinnern an jene Glanzepoche der jüdischen Literatur im Mittelalter, wo unsere grossen Sprachgelehrten in einer der heutigen philologischen Wissenschaft kaum nachstehenden Forschungsweise tiefe Probleme lösten und dunkle Stellen der heiligen Schrift durch Vergleichung mit der Schwestersprache aufhellten. Und endlich Mathematik und Astronomie: bilden diese ja seit dem 8. Jahrhundert ein Ruhmesblatt in der Geschichte der Wissenschaften, da Juden, z. T. selbstschöpferisch, dieses Fach anbauten und ihre Gelehrten sich darin klangvolle Namen erwarben. Neben den profanen Fächern wurde jedoch das Talmudstudium in keiner Weise vernachlässigt; ja, der grösste Teil der Zeit wurde diesem gewidmet. Schon damals eben zeigte sich der ungeheure Fleiss und

die wunderbare Fähigkeit Hildesheimers, die Zeit in rechter Weise auszunützen. Nächst der Universität war sein Lieblingsaufenthalt das Bet-Hamidrasch, an dem R' Michael Landsberger lehrte, der es verstand, den jungen Studenten zu fesseln und, selbst abgeklärten Wesens, seine tiefe Religiosität zu festigen.

In Berlin sah sich der Jünger der Wissenschaft in einer ganz anderen Welt, als in seiner Heimatstadt und in Altona. Galten dort die Talmide Chachomim vollständig oder doch zum grösseren Teil als Autoritäten, denen man sich in Ehrfurcht beugte, konnte man sich da wärmen am „Feuer der Thora", so wehte in Berlin der kühle Wind des Zeitgeistes, der Nivellierung religiösen Lebens Hier kannte man den כבוד התורה nicht, seitdem das berüchtigte Wort eines Gompertz die Rabbinen nur zu „Kauscherwächtern" gestempelt hatte. Eine an Religionsverachtung grenzende Gleichgiltigkeit gegen alle Tradition machte sich, — wie Hildesheimer selbst später erzählt, — überall breit. Die Anerkennung einer rabbinischen Autorität zählte man zu den lächerlichen Velleitäten, man vermied geflissentlich die Besetzung des Rabbinats mit einer starken Persönlichkeit aus Furcht, dass eine solche dem hochwohllöblichen, sich für unfehlbar haltenden Vorstand gegenüber das religiöse Princip vertreten könnte. Ja, selbst der gewiss nicht zu den Orthodoxen zählende, aber durch umfassende Gelehrsamkeit hervorragende und um die Rechte seiner Glaubensgenossen hochverdiente Zacharias Frankel konnte mit seinen Forderungen bei den Verhandlungen betreffs seiner Berufung nach Berlin beim allmächtigen Vorstand nicht durchdringen. Was Wunder, dass in der studierenden jüdischen Jugend eine Lauheit in religiösen Dingen herrschte, und dass sie nicht die geringste Neigung verspürte, dem Studium des jüdischen Schrifttums auch nur eine karge Zeit zu widmen. Diesen traurigen Verhältnissen gegenüber, in jener Zeit, da die Thora ihrer Krone beraubt ward, man sie von ihrem Throne stiess und die anderen Wissenschaften — die, nach einem Ausspruch von Maimuni, nur ihre dienenden Mägde sein sollten — zu Herrinnen über sie erhob, war das Streben Esriel Hildesheimers und das seiner Freunde wie eine Oase in der Wüste zu betrachten. Besonders waren es Wolf Feilchenfeld, später Rabbiner und Begründer des

Lehrerseminars in Düsseldorf, alsdann der weitberühmte Rabbiner in Posen und feingeistige und charaktervolle Vertreter des streng gesetzestreuen Judentums, ferner Hirsch Plato, der spätere Leiter der von Düsseldorf nach Cöln verlegten Lehrerbildungs-Anstalt, und M. Poppelauer, der Inhaber der noch jetzt seinen Namen tragenden Buchhandlung, mit denen er sich zusammenschloss; da wurde ohne Scheu laut das Bekenntnis zur Lehre der Väter, zur Uebung ihrer Vorschriften und Bräuche zum Ausdruck gebracht. Mit berechtigtem Stolz konnte Hildesheimer später vor Rabbinatsjüngern auf seine Universitätszeit hinweisen, in der er sich mit dem Mut rüstete, sich die geistigen Waffen schuf, um später den schweren aber ehrenvollen Kampf zu führen, der Thora die Krone in ihrem alten Glanze wieder zu verleihen. Man denke aber nicht, dass dieser um Hildesheimer sich bildende Kreis eine „Muckergesellschaft" war, die in Weltfremdheit aufwuchs und für den Frohsinn der Jugend keinerlei Verständnis besass. Vielmehr fand sich auch in diesen Kreisen die Betätigung echt jüdischer Lebensfreude, die gerade aus dem Lebensquell des Judentums, aus תורה ומצות, ihre Kraft zog.

So nützte der Student seine Lehrjahre in dem damals so religionsfeindlichen Berlin aus. Den Abschluss gab er ihnen in Halle, wo damals Emil Rödiger, der tüchtige Nachfolger eines Wilhelm Gesenius, das Fach der Semitistik vertrat. Hier vervollkommnete er seine Kenntnisse auf diesem Gebiete, und hier erlangte er die Doctorwürde auf Grund einer Dissertation „über die rechte Art, die Bibel zu interpretieren". Natürlich konnte für Hildesheimer diese nur in der Ehrfurcht vor dem massoretischen Text bestehen, den die Altvordern wie ein kostbares Kleinod gehütet hatten. Leider ist uns diese Schrift nicht mehr erhalten, aus der wir so manches schätzenswerte zur Charakteristik des späteren Grossen in Israel hätten entnehmen können. Während seiner Studienjahre, die Hildesheimer von der Erwählten seines Herzens für geraume Zeit trennten, unterhielt er mit ihr einen lebhaften Briefwechsel, der uns einen Einblick gewährt in das Geistes- und Gemütsleben des Paares, das berufen war, später „ein Haus in Israel zu bauen", das man als ein „Heiligtum im Kleinen" bezeichnen konnte. Diese

erfuhr alles, was an Erlebnissen und Eindrücken den künftigen Gatten bewegte; wieviele Zukunftspläne wurden da enthüllt vor der mit liebevollem Verständnis folgenden Braut!

Und es waren keine leere Phrasen, die etwa im Ueberschwang der Stimmungen in den Briefen sich kundgaben. Vielmehr, wie Hildesheimer seine Gefühle der Liebe und Verehrung für Henriette Hirsch in aller Keuschheit äusserte, so trugen seine Entwürfe für die Zukunft den Stempel eines festen und besonnenen Entschlusses. Bald sollte er Gelegenheit haben, was er bis dahin erwogen, auch auszuführen.

Nachdem er die Erkorene heimgeführt hatte, gestaltete er sein Heim zu einem Lehrhaus für Jünglinge, die, wie **er** einst getan, das Forschen in der heiligen Lehre als Hauptzweck ihrer Ausbildung ansehen und dabei sich Kenntnisse in den profanen Wissenschaften aneignen wollten. Eine Reihe lernbegieriger Jünglinge sammelte sich in Halberstadt um den jungen בעל הבית, dessen Haus ein בית המדרש ward; hier ward den Jüngern der Quell der Thora erschlossen, hier wurden sie geleitet an einen Brunnen, der nicht von den Winden des jeweiligen Zeitgeistes umgebrochen werden konnte, sondern dessen Inhalt ihnen Halt für das Leben geben sollte. Unter seinen Schülern aus jener Zeit nennen wir besonders Meir Lehmann aus Verden in Hannover, nachmals Rabbiner der israelitischen Religionsgesellschaft in Mainz, der mit mannhafter Stärke und schneidender Schärfe später in dem von ihm begründeten „Israelit“ die Sache des überlieferungstreuen Judentums vertrat. Neben seiner Lehrtätigkeit widmete sich Hildesheimer mit besonderer Liebe den Verwaltungsgeschäften seiner teuren Heimatsgemeinde. Auch hierin zeigte sich eine Besonderheit seines Wesens; mit dieser seiner Tätigkeit stand er den Vorstehern seiner Kehillah zur seite, den P a r n o s s i m, und er erwies sich so als ihr Genosse in der geistigen Nahrung, die er der Gemeinde gab, indem er ihre Angelegenheiten von seiner hohen geistigen Warte herab ordnen half, zugleich aber auch ihren Ruhm, als Stätte einer Jeschiwa, aufrecht erhielt: so gab er der Halberstädter Gemeinde materielle und geistige Nahrung, und so eignete er sich

bereits damals die Fähigkeit an, späterhin der um ihn sich scharenden Gemeinde in allen ihren Angelegenheiten nicht nur Führer, sondern auch Berater zu sein. Sorgte er so für die Interessen der Lebenden, so bemühte er sich auch לגמול חסד עם המתים, indem er die Inschriften der fast verfallenen Grabsteine auf dem Begräbnisplatz zu entziffern und in einer correcten Abschrift der Nachwelt zu überantworten unternahm: die glanzvollen Namen der Lehrer und Führer der Gemeinde sollten den kommenden Geschlechtern ein Ansporn sein, es ihnen gleichzutun in Lehre und Leben und ihr Erbe unangetastet zu wahren.

Aber noch in anderer Weise war Hildesheimer für die ihm teure Heimatsgemeinde tätig. Es ist nicht verwunderlich, dass sich auch in Halberstadt die seit der Zeit des Consistorialpräsidenten Israel Jacobson in die Gemeinden eingedrungenen Reformbestrebungen so manche Neuerungssüchtige nicht ruhen liessen, und, dass darum auch manche Kämpfe in der altehrwürdigen Kehilla entbrannten. In diesen Kämpfen den das Alte Hochhaltenden zum Siege zu verhelfen, gelang nicht immer dem damaligen Rabbiner, R' Mathias Levian, der, bei all' seiner Charakterstärke und Gelehrsamkeit, doch nicht die Gabe eindrucksvoller Abwehr besass. Auch R' Aron Göttingen-Hirsch, bei all' seiner Energie, konnte wohl nicht immer durchdringen, und so kam es, dass recht oft neologe Männer in die Verwaltung der Gemeinde berufen wurden, und besonders nach der neuen von der Regierung den preussischen Gemeinden verliehenen Verfassung. Die im Jahre 1847 getroffene Neuregelung der Verhältnisse der Juden in Preussen gab jedoch den Frommen die Gelegenheit, bei der Regierung gegen den Ausfall der Wahlen zu den Verwaltungskörperschaften vorstellig zu werden. Es gelang, die Ausschreibung von Neuwahlen zu erreichen, aus denen eine Mehrheit gesetzestreuer Gemeindevertreter hervorging, so dass von dieser Zeit an der Gemeinde ihr streng religiöser Charakter gewahrt blieb. Hervorragenden Anteil an dieser Wendung der Verhältnisse hatten neben R' Ahron Hirsch's Söhnen, den Schwägern Hildesheimers, ganz besonders dieser selbst. Dieser Sieg der Konservativen in Halberstadt liess natürlich die um Ludwig Philippson gescharten Anhänger von Neuerungen nicht ruhen.

Schon im Herbst d. J. 1847 hatte Hildesheimer Gelegenheit, offen gegen Philippson aufzutreten. Es ward nämlich damals nach Magdeburg eine Versammlung von Vertretern aller Provinzgemeinden einberufen worden, auf der eine gemeinsame religiöse Verfassung für alle sächsischen Gemeinden beschlossen werden sollte. Es zeigte sich jedoch, dass Ludwig Philippson als Leiter der Verhandlungen die Gemeindevertreter majorisieren wollte. Diese Versuche des Vorsitzenden und mehrere für die Religion gefährliche Vorschläge, wie z. B., den sog. „Predigern" die rabbinische Würde zuzuerkennen, die Leichtfertigkeit eines Schochet inbetreff der Speisegesetze als ein leichteres Vergehen anzusehen, riefen den lebhaften Protest einiger Gemeindedeputierter und auch des von Halberstadt entsandten Hildesheimer hervor. Im „Orient" legte dieser seinen Standpunkt mit aller Schärfe dar, um die Gemeinden vor einer Willfährigkeit gegenüber Philippson zu warnen, der in seinem Organ in einer nicht der Würde und den Anstand entsprechenden Weise des unbequemen Gegners sich zu erwehren suchte. Jedoch gelang es Hildesheimer, die Wahrheit seiner Behauptungen nachzuweisen, zugleich aber konnte er sich auf die Anerkennung namhafter Männer und bedeutender Gemeinden berufen.

Aus handschriftlich vorhandenen Aeusserungen Hildesheimers wissen wir, dass der sonst um die Cultur- und Emanzipationsbestrebungen der deutschen Juden verdiente Philippson, der leider damals den von Abraham Geiger ausgehenden umstürzenden Tendenzen sein Organ und sein publizistisches Talent lieh, seine und der Halberstädter Gesinnungsgenossen Niederlage nicht ruhig hinnehmen mochte und im Geheimen ihren Widerstand gegen die nun veränderte Lage schürte. Aus den späteren Aufzeichnungen H's erfahren wir, dass i. J. 1848 acht vermögende Gemeindemitglieder ihren Austritt aus der Gemeinde und ihre Weigerung, noch ferner zu ihren Lasten beizutragen, vor den staatlichen Behörden erklärten, indem sie diesen Schritt mit ihrer von der Majorität der Gemeinde abweichenden religiösen Ueberzeugung begründeten. Man wandte sich natürlich in der Frage, wie diese Separatisten religionsgesetzlich zu behandeln seien, an Israel Hildesheimer, um den sich ja das eigentliche Gemeindeleben konzentrierte. Da er selbst sich bei

seiner Jugend, noch nicht für berufen hielt, in einer so wichtigen Frage eine Entscheidung zu treffen, so unterbreitete er die Angelegenheit seinem Lehrer, dem Rabbiner Levian. Dieser ging von der Auffassung aus, dass die ausgetretenen Gemeindemitglieder sich ganz entschieden der Entweihung des heiligen göttlichen Namens schuldig gemacht haben, dass sie als solche zu betrachten seien, die „absichtlich von der ganzen Thora samt den Bestimmungen der Weisen sich losgesagt hätten", ja sogar, dass sie den zu einer anderen Religion Uebertretenden gleich zu achten seien, da sie an den Lasten und Leiden des jüdischen Volkes nicht mehr teilnehmen wollen und so jeder Gemeinschaft mit ihm entsagen. Deswegen müssen ihnen auch alle einem Gemeindemitglied zustehenden Rechte abgesprochen werden: weder dürfe man sie zum Minjan zurechnen, noch sie zur Thora aufrufen, auch das Sprechen des Kaddischgebetes dürfe man ihnen nicht gestatten, und ebenso sei ihnen das Begräbnis auf dem Gemeindefriedhofe zu versagen. Alles dies sei auch nach den staatlichen Gesetzen ihnen gegenüber zulässig. Diesem Gutachten des R. Levian stellt nun Hildesheimer seine Ansicht gegenüber. Zunächst erfahren wir aus seinen Darlegungen, dass er es für seine Pflicht erachtete, den Austretenden in einer öffentlichen Annonce die Maske der scheinbar aufrichtigen religiösen Ueberzeugung vom Gesicht zu reissen, selbst auf die Gefahr hin, sich acht Prozesse unter grossen Kosten und mit zweifelhaftem Ausgange zuzuziehen. Er betrachtete die Angelegenheit als eine rein geldliche, um sich der hohen Gemeindeabgaben zu entledigen. Von einem חילול ה׳ und der Absicht, sich etwa der herrschenden Religion anzuschliessen, könne man, wenn man sich an ihre vor der Behörde abgegebene Erklärungen halte, nicht sprechen; Philippson und Genossen würden sie auch schon belehrt haben, in einer sie nicht so arg blosstellenden Weise ihre Aussagen zu machen. Ausserdem liege ja jetzt, wo Religionsverfolgungen aufgehört hätten, ein Grund zu einem Uebertritt nicht mehr vor. Nachdem Hildesheimer die halachischen Ausführungen des Rabbiners eingehend nach dessen Standpunkt untersucht hat, kommt er zu denselben Ergebnissen, allerdings von einem anderen Gesichtspunkt aus. Die Ausgetretenen haben durch ihre Absonr-

derung von der Gemeinde — פורשים מדרכי צבור — sich selbst als von ihr durch den sogen. נידוי, Ausgeschlossene gekennzeichnet. Demnach könne man sie keineswegs zum Minjan zurechnen. Aber auch zur Thora dürften sie nicht aufgerufen werden, denn die Worte אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו würden sich als Lüge erweisen aus dem Mund derer, die die Volksgemeinschaft aus materiellen Rücksichten ablehnen, und zwar, weil sie die Verbindlichkeit der mündlichen Lehre neben den aus ihren Anordnungen erwachsenden Opfer ablehnen. Ebenso sollte man ihnen das Kaddischsagen verwehren, denn wie können sie, die das Jenseits aufgeben, ihren Dahingegangenen durch ihr Gebet dazu verhelfen; allerdings wolle er hierin nichts Endgiltiges entscheiden. [צריך עיון]. Auch auf eine Grabstätte auf dem Gemeindefriedhofe haben sie keinen Anspruch.

Was uns an dem Gutachten Hildesheimers im Vergleich zu dem seines Lehrers Levian besonders bemerkenswert erscheint, ist sein bei aller Entschiedenheit doch besonnenes Urteil, das ihn die Sachlage richtig erkennen lässt und nur solche Gründe gelten lassen will, die auch der gewiegteste Anwalt der gegnerischen Seite gelten lassen muss. Wir ersehen aber auch aus seinen Ausführungen, dass er mit voller Meisterschaft das gesamte halachische Material beherrscht. Zugleich aber lernen wir auch seine Bescheidenheit gegenüber dem Lehrer kennen. Dieser ihn auszeichnende Charakterzug kommt auch zum Ausdruck in einem Schreiben an einen befreundeten Gelehrten. Er bemerkt darin, dass er, im Bewusstsein seines verhältnismässig noch jugendlichen Alters und seiner noch geringen Bedeutung nach aussen hin, sich nur sehr schwer zu einem Kampf gegen die Reformer entschlossen habe; aber die Erkenntnis, dass sonst keiner in den Riss sich zu stellen entschlossen sei, habe ihm den Mut zum offenen Auftreten verliehen. Indes könne er nur dann einen Erfolg sich versprechen, wenn er genügend Unterstützung bei seinen Gesinnungsgenossen finde.

Hildesheimer muss in jener Zeit bereits weithin eine Bedeutung erlangt haben, da man sich von anderen Orten an ihn mit Anfragen in rituellen Angelegenheiten wandte. Seine Bescheide

zeichnete schon damals eine die Probleme scharf erfassende Klarheit und eine Treffsicherheit des Urteils aus. Recht bezeichnend aber sowohl für die Bedeutung, die man ihm in der Reihe der dem Rabbinerberuf sich widmenden Jugend zuerkannte, wie auch für H's Auffassung über ihre zu erstrebenden Ziele, nicht minder jedoch auch für die damaligen Verhältnisse, ist ein Bescheid, den er an einen Jünger der Jeschiba zu Altona, Meir Hirsch, ergehen liess. Es müssen damals in dieser Anstalt, in der Hildesheimer ungehindert neben Talmud auch weltliches Wissen sich aneignen durfte, Bestrebungen sich geltend gemacht haben, die, unter dem Mantel des חסידות, jede Beschäftigung mit den sogen. profanen Studien verpönt wissen wollten. Der Jeschibajünger wandte sich an den hervorragenden ehemaligen Schüler des R' Jakob Ettlinger um Rat, und dieser, um den Ruhm und die ungestörte Entwickelung seiner einstigen Lehrstätte besorgt, antwortete ihm, dass auch ihn die Sache mit Betrübnis erfülle, er gern durch einen Brief an den teuren Meister eingegriffen hätte, aber doch davon Abstand genommen habe, da er eines Erfolges nicht ganz sicher gewesen sei. Nach seiner Ansicht seien diejenigen Bachurim im Recht, die das wissensfeindliche Chassiduth entschieden ablehnen, dessen Anhänger zumal selbst, erfahrungsgemäss, nicht das Nötige im Talmudstudium leisten oder gar erstreben. Nur solle man über der Beschäftigung mit den Profanstudien nicht das Hauptziel, das „Lernen", hintansetzen. Der Anfragende solle sich nicht beirren lassen und, falls er sein Ziel in Altona nicht erreichen könne, möge er, sobald es die Verhältnisse gestatten, es anderwärts versuchen.

Während seines Halberstädter Aufenthaltes betätigte sich Hildesheimer auch in ernster Weise wissenschaftlich. Anknüpfend an seine Doctordissertation über die rechte Art der Bibelinterpretation veröffentlichte er in dem von Julius Fürst herausgegebenen „Literaturblatt des Orient" v. J. 1848 eine längere Studie u. d. T. „Materialien zur Beurteilung der Septuaginta". Hier zeigt der Verfasser sowohl seine Vertrautheit mit der griechischen Sprache, wie auch mit der einschlägigen exegetischen Literatur; auch sein wissenschaftlich-kritisches Verfahren können wir aus dieser Studie, die sich eigentlich mit den chronologischen Angaben der griechischen

Bibelversion befasst, recht wohl erkennen. Zur Wahl gerade eines solchen Themas veranlasste ihn wohl seine Vorliebe für mathematische Berechnungen.

Wir haben nun das Werden und Wirken Hildesheimers bis zu einem Zeitpunkt verfolgt, wo er uns bereits als ein die Zeichen der Zeit verstehender Lehrer der Jugend erscheint, der sie auf den Weg von תורה עם דרך ארץ zu leiten in seltener Weise befähigt ist; wir haben ihn auch als einen sturmerprobten und dabei besonnenen Kämpfer gegen alle Neuerungsbestrebungen kennen gelernt. Ein solcher Mann musste von der Vorsehung ausersehen sein, auf einem Posten zu stehen, der ihm in einem grösseren Kreise Gelegenheit geben sollte, für seine Ideale zu wirken. Eine solche Aufgabe winkte ihm i. J. 1851, als die altehrwürdige Gemeinde zu Eisenstadt in Ungarn ihm ihr Rabbinat übertrug. Gern nahm er die Wahl an unter der Bedingung, dass er dortselbst eine Rabbinatsschule errichten dürfe.

Mit der Berufung Hildesheimers nach Eisenstadt kam nicht zum ersten Male ein Deutscher auf einen ungarischen Rabbinatssitz. Schon früher waren talmudische Grössen aus Deutschland Führer von ungarischen Gemeinden gewesen. Bereits am Ende des 18. Jahrh. wirkte in der bedeutenden Gemeinde Pressburg ein Mann, den man auch in gewisser Beziehung als einen Halberstädter ansprechen kann: R' Meir b. Saul Barby. Er führte diesen Namen nach seiner Vaterstadt, die nicht weit entfernt von Halberstadt war, auf dessen Jeschiba er seiner rabbinischen Ausbildung jahrelang oblag, von edelmütigen Gelehrten gefördert und unterstützt. Nach kurzem Aufenthalt in Frankfurt a. M. wurde er Dajjan in Halberstadt, fungierte 1 Jahr als Rabbiner in Halle, von wo aus ihn die Gemeinde Pressburg, eine der sieben in überwiegend deutschsprechenden Gebiet liegenden, hochberühmten alten Kehilloth, zu ihrem religiösen Oberhaupt berief. Hier wirkte er mehr als 30 Jahre in sehr segensreicher Weise, als Verfasser sehr geschätzter Erklärungen zum Talmud, aber auch als treuer Vater und Berater seiner Jünger, die er in der Aneignung zeitgemässen Wissens gern unterstützte.

Ihm folgte im Rabbinate gleichfalls ein an den Quellen deutscher Talmudgelehrsamkeit und des deutschen wahren חסידות

herangebildeter Mann, R' Mosche Sofer aus Frankfurt a. M., Schüler des in seiner eigentlichen Grösse wohl noch nicht ganz gewürdigten R' Nathan Adler, des sog. חסיד שבכהונה. Dieser vielfach angegriffene Mann, dem aber sogar J.-H. Weiss gerecht zu werden versucht, hat das Verdienst, das Talmudstudium und das Jeschibawesen in Ungarn zur eigentlichen Blüte entfaltet zu haben. Allerdings hatte sich, unter vielleicht stillschweigender Duldung dieses grossen Rabbinen, angesichts der Verheerung, die durch die missverstandene „Berliner Aufklärung“ in den österreichischen Landen angerichtet worden war, in seiner Umgebung ein aus den Zeitverhältnissen sehr leicht erklärliches Misstrauen gegen die Beschäftigung mit den sog. חכמות חיצוניות herausgebildet, das auf weitere glaubenstreue Kreise Ungarns herübergriff. Und nun wollte in Eisenstadt ein akademisch gebildeter „Doktor-Rabbiner“ einen ganz modernen Lernbetrieb einrichten! Wie konnte da erfolgreich das Talmudstudium gepflegt werden, dem doch durch den Unterricht in den weltlichen Fächern so viel Zeit geraubt wurde! Und ferner, lag nicht die Gefahr vor, dass der Giftstoff der „Aufklärung“ in die Herzen der Bachurim eindringe und sie der überlieferten Lehre untreu mache?! Solche Erwägungen erregten die Gemüter der ungarischen Orthodoxie. Es erwuchs aber auch eine Gegnerschaft seitens der damals auch in Ungarn sich zu regen beginnenden Reformpartei, die den deutschen Rabbiner als einen Dunkelmann oder gar als Heuchler betrachtete. Angesichts einer solchen schier unübersteigbaren Mauer von Anfeindung wäre einem anderen als Hildesheimer der Mut gesunken. Doch er, von einem gesunden Optimismus geleitet, liess sich in dem einmal gefassten Ziel nicht beirren. Er war entschlossen, auch hier zu beweisen, dass man intensives „Lernen“ sehr wohl mit der Annahme von weltlicher Bildung in grösserem Maasse vereinigen könne.

Sowohl aus Eisenstadt selbst, wie aus anderen Städten Ungarns, selbst aus solchen, die Jeschiwoth hatten, aus der österreichischen Reichshälfte, aus Deutschland und Russland scharte sich im Laufe der Jahre eine stattliche Anzahl von Jünglingen um Hildesheimer, die unter seiner Leitung sich rabbinische und zeitgemässe Bildung aneignen wollten. Hier zeigte sich nun die bewundernswerte Organisationsgabe des deutschen Rabbiners. Das Hauptgewicht

wurde auf das Studium des Talmuds gelegt, dem täglich mindestens 5—6 Std. gewidmet waren, wozu noch die obligatorische häusliche Vorbereitung hinzutrat. Ausserdem wurde in eingehendster Weise תנ"ך und besonders Grammatik mit hebräischen Stilübungen unterrichtet. Auch der Unterweisung in der philosophisch-ethischen Literatur und in der Geschichte wurde die nötige Aufmerksamkeit geschenkt. Ganz besonders wusste Hildesheimer den Eifer der Schüler dadurch anzuregen, dass er die älteren und begabteren zur Mithilfe heranzog, so dass diese selbst Schiurim leiteten und bestimmte geschichtliche Pensen nach seinen Anleitungen vor den Jüngeren vortragen mussten; ausserdem war er der geistige Mittelpunkt für den von den Bachurim geleiteten sog. חריפות-Verein, indem die theoretische Behandlung des talmudischen Stoffes und seine Verwertung für die rituelle Entscheidung gründlich gepflegt wurde.

Um aber auch den Jüngern eine angemessene Profanbildung angedeihen zu lassen, wurde in allen dazu notwendigen Fächern ein Unterricht erteilt, der an Gründlichkeit und Systematik dem in den rabbinischen Gegenständen nicht nachstand, ohne jedoch diesem Eintrag zu tun. Wenn man nun weiss, dass Hildesheimer, ehe er sich Helfer aus dem Kreise seiner Schüler, zumal der aus Deutschland stammenden, nehmen konnte, fast ganz auf sich allein beim Profanunterricht angewiesen war, so muss man staunen ebensosehr über seine wunderbare Arbeitskraft, wie über die geradezu geniale Kunst der Zeiteinteilung. Denn nicht nur die Jeschiba galt es ja zu leiten und zu überwachen, auch der an Zahl nicht unbedeutenden Gemeinde hatte er seine Zeit und Kraft zu widmen. Da mussten die religiösen Institutionen, allerdings mit Hilfe der Dajjanim, geleitet, die richterlichen Functionen ausgeübt, den Wohltätigkeitsvereinen die Fürsorge zugewandt werden. Und bei diesen umfangreichen Rabbinatspflichten, die sonst schon eines Mannes Kraftaufwand erfordern, ermöglichte es Hildesheimer in so intensiver Weise sich dem Unterricht seiner Rabbinatsschule zu widmen! Er, der in tiefgründiger Art Talmud und Decisoren lehrte, er vermochte in mehreren Wochenstunden selbst im Lateinischen, Griechischen, Deutschen und Mathematik zu unterrichten. Um die Schüler in die Schönheiten der deutschen

Dichtung einzuführen, las er mit ihnen deren klassischen Werke, wobei er selbst die verschiedenen Rollen in je veränderter Vortragsweise ihnen vordeclamierte. Von der Gediegenheit des deutschen Unterrichts in Eisenstadt, bei dem die in Deutschland vorgebildeten Schüler mithalfen, legt Zeugnis ab das Bekenntnis Maybaums, bekanntlich eines der gefeiertesten Kanzelredners der Neuzeit, dass er die stilistische Klarheit seiner Diction nur der strengen Schulung, die er in der Rabbinatsschule genossen, zu verdanken habe.

Hildesheimers Lieblingsfach war allerdings, wie schon auf der Schule und der Universität, die Mathematik. Hier legte er das Hauptgewicht auf das, was für die Berechnungen in den mathematischen Partien des Talmuds, z. B. 'Erubin, Kilajim, Middot usw. in Betracht kam; auch bei den alten Sprachen wurde vor allem das Bestreben gefördert, sich ihrer Hilfsmittel für die jüdische Altertumskunde und die fremdsprachlichen Elemente in der talmudischen Literatur zu bedienen. So wurde alles nur für das Thora- und Talmudstudium nutzbar zu machen versucht und die Forderung des RMBM erfüllt, die weltlichen Wissenschaften lediglich in den Dienst der Erforschung unserer religiösen Urkunden zu stellen.

Mit Recht konnte darum Hildesheimer, als von bildungsfeindlicher Seite unter den ungarischen Orthodoxen die Rabbinatsschule bekämpft und die Berechtigung ihres Leiters zur Erteilung von Profanunterricht bestritten wurde, bei der Behörde den rein religiösen Charakter seiner Anstalt hervorheben. Recht schwer wurde ihm allerdings seine Tätigkeit durch die Gegnerschaft aus der Reihe derer gemacht, die doch eigentlich seine Gesinnungsgenossen waren, und seine Bestrebungen unterstützen sollten. Aber ein kurzsichtiges Verkennen der Erfordernisse der Zeit, das sich noch später bitter rächen sollte, liess sie den deutschen Eindringling nur mit Misstrauen ansehen. Man wollte es eben nicht glauben, dass H's Schule, die den Jüngern Profanwissen vermittelt, ihnen auch eine den ungarischen Verhältnissen entsprechende gründliche talmudische Ausbildung angedeihen lassen könnte. Alle Wertschätzung, die man den grossen talmudischen Kenntnissen ihres Leiters zollte, liess sie über diesen Zweifel nicht hinwegsehen. So besuchte einmal ein angesehener Rabbiner, der in freundschaftlichem Verhältnis zu

Hildesheimer stand, die Rabbinatsschule, wohnte den Schiurim bei, ebenso wie dem Unterricht in den weltlichen Fächern, musste seiner Zufriedenheit über seine Eindrücke von den talmudisch-halachischen Kenntnissen der Bachurim Ausdruck geben, konnte aber seine Verwunderung nicht unterdrücken, wie jener es fertig brächte, alle diese Unterrichtsleistungen zu betätigen. „Wir alle, die wir von Ihnen gehört,“ so äusserte sich der Gast, „sprechen stets von Ihnen, wie, und in welchem Sinn Sie Ihr Institut leiten“. „Nun“, antwortete Hildesheimer, „Sie sprechen so viel über mich. Die Zeit, die Sie damit verbringen, kann ich eben, der ich über keinen rede, dazu nützen, um, ausser Talmud und Poskim, noch die anderen Wissensfächer zu lehren, ohne die rabbinischen Studien zu beeinträchtigen“. Schliesslich mussten doch die objektiv urteilenden Rabbinen zugeben, dass Hildesheimer nur von den lautersten Absichten geleitet wurde. Bemerkenswert ist besonders, dass auch der wegen seiner tiefgründigen Gelehrsamkeit und seines wahrhaft frommen Lebenswandels hochgefeierte und in chassidischen Kreisen wie ein Heiliger verehrte Rabbi Mosche Schick ihn als einen צדיק גמור erklärte: freilich durfte dieses Urteil weder damals noch später aus Furcht vor den Angriffen der Chassidim in die Oeffentlichkeit dringen.

Trotz allen Befeindungen arbeitete Hildesheimer rüstig und unbeirrt weiter für seine Schule, der, nach mehrjähriger erfolgreicher Tätigkeit, von der Staatsbehörde das Recht einer öffentlichen Anstalt zuerkannt wurde. Die ungeheure Arbeitskraft, die mit eiserner Konsequenz geübte Pflichttreue des Lehrers und seine ungeheuchelte, von den Phantastereien eines ausartenden Chassidismus sich fernhaltende Frömmigkeit mussten eine ungeheure Wirkung auf die Jünger ausüben. Freudig seinem Beispiel folgend opferten die von ihm besonders Herangezogenen gern ihre Nachtruhe, um in den frühesten Stunden, zusammen mit dem Rabbi dem „Lernen“ und Studieren obzuliegen. In edlem Wetteifer überboten sich Lehrer und Schüler.

Aber, ausser dem Ansporn, den Hildesheimers Eifer gab, war es auch sein Wesen, das die Jünger mit begeisterter Liebe zu ihm und zur Erfüllung seiner Anforderungen trieb. Denn er war nicht

nur ihr Lehrer, sondern auch ihr Vater, der sich fürsorglich aller ihrer Bedürfnisse annahm, sie waren die Kinder seines Hauses in des Wortes wahrstem Sinn. Seiner Gemeinde, die, wie es in Ungarn schöne Sitte war, sich der Bachurim annahm, ging er selbst mit aufopferndem Beispiel voran, unterstützt von seiner herrlichen Frau. Sie, die Tochter aus reichem, vornehmen Hause, scheute sich nicht, neben ihren Pflichten als Hausfrau, repräsentierende Rabbinerin und Mutter einer zahlreichen Kinderschar, für die Schüler ihres Gatten die Kleider und Wäsche in stand zu halten. Hildesheimer selbst, bei aller Strenge der Anforderungen an seine Schüler, hielt, nach der Bestimmung unserer Weisen, auch ihre Ehre hoch. Als z. B. der Sohn seines Lehrers R. Jacob Cohn aus Altona zum ersten Male am Schiur teilnahm, knüpfte er im Vortrage fast durchwegs an Aussprüche dieses seines teuren Meisters an.

So blühte denn die Rabbinatsschule sichtlich empor, getragen von dem festen Willen und dem gütigen Herzen ihres Leiters. Zeugnis von ihrer Wirksamkeit legen ab die drei in den Jahren 1858, 1867 und 1869 erschienenen Berichte. Bereits der erste, dem eine gehaltvolle und geistreiche Rede eines Bachur, des später in Halberstadt wirkenden Klausrabbiners Josef Nobel, vorangeht, zeigt uns, wie Hildesheimer begeisternd wirkte. Schon aus diesen Worten kann man sehen, dass die Art und Weise, in der der Lehrer seine Schüler anregte, wesentlich dazu beitrug, die einem jeden von ihnen eigenen Fähigkeiten zur Entfaltung zu bringen. So konnte Nobel sich, dank der ihm dort gegebenen Anleitung, zu einem der bedeutendsten Vertreter der Homiletik in echtjüdischem Gewande entwickeln, von deren ergreifenden Wirkung seine zahlreichen Werke beredtes Zeugnis ablegen. Aber auch zu echt wissenschaftlicher Behandlung der biblisch-talmudischen Literatur spornte Hildesheimer die Jünger der Jeschiba an: im zweiten Bericht über sie konnte er eine Studie von Jacob Cohn aus Altona, dem späteren Rabbiner von Kattowitz, über Saadias Einleitung zu seinem arab. Psalmencommentar veröffentlichen, mit der der Schüler gewissermassen an die Anfänge der schriftstellerischen Tätigkeit des Lehrers über die rechte Art der Bibelerklärung anknüpfte. Auch der dritte Bericht der Anstalt zeugte von dem eindringendem Studium der Bachurim

und ihrer wissenschaftlichen Vertiefung durch den Aufsatz des leider so früh verstorbenen Hollander über die Institutionen des R. Gamaliel des Alten. Aber auch Hildesheimer selbst lernen wir da als einen Forscher auf dem Gebiet der jüdischen Altertumskunde und der talmudischen Methodologie kennen. Im zweiten Bericht behandelt er, seiner Vorliebe für die Mathematik folgend, die talmudische Maasse, Münzen und Gewichte, ein Gebiet, das für die rituelle Praxis, z. B. für die Mikwaoth, von grosser Wichtigkeit ist; im dritten Bericht bearbeitet er eingehend den Abschnitt נתיבות עולם aus dem methodologischen ס׳ כריתות des R. Simson aus Chinon, einer der letzten Autoritäten unter den nordfranzösischen Talmudisten.

Bei einer solchen Schulung, bei solchem Beispiel war ein Erfolg sicher verbürgt, musste ein inniges Band Meister und Jünger mit einander verknüpfen. Besonders kam dies zum Ausdruck bei einer Sijumfeier anlässlich der Beendigung des Tractates K'thubot, der in fast alle talmudischen Probleme einzuführen geeignet ist, nach mehrjährigem eingehenden Studium. Bei dieser Feier, die am Neumond des Adar II 5627 = 1867 stattfand, und die sich zu einer richtigen שמחה של מצוה gestaltete, kam die unbegrenzte Liebe und Verehrung der Schüler für den Lehrer zum Ausdruck, ebenso, wie wir da das selten innige, geradezu rührende Verhältnis des Meisters zu den Jüngern kennen lernen. Aber auch das schöne Einvernehmen unter den Bachurim trat hierbei zu Tage: ein Beweis, wie das liebevolle Wesen des Rabbi auf ihre Gesinnung einwirkte. Besonders charakteristisch sind nun die Reden, die Hildesheimer anlässlich dieser Feier gehalten hat. Da legt er den Schülern dringend an's Herz, unter Ausschaltung alles Egoismus und jeder Ueberhebung sich in den Dienst der Allgemeinheit zu stellen, und sich zu gemeinsamer Tat zusammenschliessen, damit die von ihm vertretenen Ideale durch sie als durch eine geschlossene Partei auch weiter vertreten werden. Und hier, wo er von seiner Lebensaufgabe spricht, können wir auch seine ausserordentliche Bescheidenheit so recht würdigen. Durchdrungen von der Ueberzeugung, dass allein sein Streben nach Vereinigung von תורה עם דרך ארץ eine Gesundung der religiösen Verhältnisse in Ungarn

herbeiführen könne, versucht er doch auch, den Andersdenkenden in den Kreisen der Gesetzestreuen die ihnen gebührende Ehrerbietung zu zollen, da er in ihnen die Träger der Thora zu ehren sich verpflichtet fühlt. Als ein Ausdruck edelster Gesinnung muss es betrachtet werden, wenn er in der Stunde, da die Huldigung von seiten seiner Schüler ihm das Richtige seines Weges deutlich zeigt, sie ermahnt, im Hinblick auf die neuerdings auftretende Richtung — womit zweifellos der der Aneignung weltlichen Wissens weniger geneigte und der der einfachen Religionsübung entgegengesetzte Chassidismus gemeint ist, — Rücksicht auf ihre Vertreter zu üben, zumal nahe Angehörige von ihnen dazu zählen. Wahrlich, das ist eine Selbstverleugnung, die alles für das Princip von תורה ויראה, nichts für die Verherrlichung seines Selbst freudig hingibt; was er von den Schülern fordert, er lebt es ihnen selbst vor, ein נאה דורש ונאה מקיים. Zeigt sich in dieser Kundgebung Hildesheimers seine Hingabe an den Gedanken von כלל ישראל, so bekundet er diese in jener Feierstunde auch durch das treue Gedenken an das, was der Gesamtheit Israels von jeher teuer war, an ארץ ישראל. Er, der berufen war, die Schäden der religiösen Reform zu heilen, deren erste Taten darin bestanden, das Andenken an das heilige Land aus den Herzen seiner Söhne zu reissen, er fühlte es als heilige Pflicht, wie er sagte, על ראש שמחתנו des Mutterbodens unseres Volkes zu gedenken und die Pflicht, für seine jüdischen Bewohner zu sorgen, den Schülern einzuschärfen. Und darum nahm er zum Thema der Reden auf dem Höhepunkt der Festtafel die talmudischen Aussprüche von den Vorzügen des heiligen Landes, die er in tiefsinnig geistreicher Weise ausdeutete.

Dieser Zug in Hildesheimers Wesen führt uns zu seiner schon damals weltumspannenden Tätigkeit auf dem Gebiete der Fürsorge für die Glaubensbrüder. Sollte einmal eine Geschichte der neueren jüdischen Wohltätigkeit geschrieben werden, so würde das Capitel „Israel Hildesheimer“ eines der glänzendsten werden. Vor allem ist seine Liebe zu ארץ ישראל zu nennen. Er war es, der die Gründung von Armen- und Pilgerwohnungen anregte und so den vielen Frommen, die ihre Tage an den heiligen Stätten beschliessen, oder doch einmal in ihrem Leben an ihnen beten wollten,

den Aufenthalt dort erleichterte. Bei all' seiner Liebe zum heiligen Land hielt er in seiner stets auf das Praktische gerichteten Art sich von unrealisierbaren Projekten fern. Als nun in den Jahren 1863—1864 der Plan einer grösseren Colonisation Palästinas auftauchte, für den u. a. auch der weitberühmte, auch philosophisch gebildete Talmudist R' Hirsch Kalischer in Thorn sich erwärmte, hielt Hildesheimer mit seinen Bedenken nicht zurück, da selbst einheimische Kenner der dortigen Verhältnisse, wie der verdienstvolle R' Josef Schwarz, von diesen Versuchen abrieten. Hildesheimer sorgte aber nicht nur äusserlich für unsere Mutter Zion, er wollte auch besonders sie an ihren Söhnen erfreuen, ihr längst verlorene Kinder wieder zuführen. Daher setzte er sich auf die Kunde von dem Vorhandensein der Falaschas in Abessinien, denen die Gefahr drohte, ein Opfer der Mission zu werden, alsbald in einem auch wissenschaftlich gut begründeten Aufruf auf das Energischste dafür ein, dass diese Glaubens- und Volksgenossen unserer Gemeinschaft erhalten bleiben. In Worten von wärmster Begeisterung rief er die Judenheit auf, sich dieses Volksrestes in brüderlicher Liebe durch Ueberweisung von religiösen Büchern anzunehmen, damit sie in der Religion der Väter gestärkt werden. So hat Hildesheimer den Grund gelegt zu jener Pro-Falascha-Bewegung, die seitdem nicht aufgehört hat, in der Judenheit das Interesse für die fast vergessenen Volksglieder wachzuhalten und allmählich eine Annäherung an sie anzubahnen.

So entfaltete nun Hildesheimer eine reichgesegnete Tätigkeit auf den Gebieten von תורה עבודה וגמ"ח und bildete seine Schüler in seinem Geiste heran, damit sie in ihm einst die Gemeinden leiten sollten. Aus der grossen Zahl von Jüngern, die sich in Eisenstadt um ihn im Laufe der Jahre scharten, ging eine stattliche Anzahl von Rabbinen hervor, die sowohl in kleineren, wie in grösseren Gemeinden im Sinne des Meisters segensreich wirkten und hierdurch es bewiesen, wie man Thorastudium und treues Festhalten an der Ueberlieferung sehr wohl mit moderner Bildung vereinen könne. Sie alle hingen und hängen noch jetzt mit schwärmerischer Liebe an ihm und seinem Andenken; noch ragen in unsere Zeit Männer hinein, die in ihren Kreisen führende

Stellungen einehmen: Feisch Rosenthal in Breslau, Aron Cohn in Ichenhausen und Löwenstein in Mosbach. Aber auch eine Anzahl von Kaufleuten, die späterhin noch eifrig das Talmudstudium fortsetzten und in ihrem Berufe es zu hohem Ansehen brachten, dankten ihm ihre Ausbildung, u. a. der spätere hochverdiente und in engeren verwandschaftlichen Beziehungen zu ihm stehende langjährige Vorsteher der Adass-Jisroel Gemeinde in Berlin, Isidor Rosenbluth, s. A.

Bei all' seiner Arbeit für seine Gemeinde, seine Jeschiba und die Zedokohangelegenheiten widmete Hildesheimer seine Aufmerksamkeit auch den religiösen Strömungen im österreichischen Kaiserstaat und der engeren ungarischen Heimat. Als im Jahre 1863 die ungarische Regierung den jüdischen Gemeinden eine Autonomie ihres Schulwesens verlieh und die Frage der Schulinspektoren eine brennende wurde, erkannte Hildesheimer alsbald ihre Bedeutung, da ein Ueberwiegen der schon damals sich mächtig regenden Neologie in diesen wichtigen Stellungen leicht zu einer Gefährdung der Judenerziehung führen konnte. Er setzte sich darum in einem Aufruf an seine Gesinnungsgenossen mit allen denen in Verbindung, die Herz und Sinn für die Erhaltung des religiösen Sinnes bei der Jugend hatten, damit der gesetzestreuen Partei ihre Rechte nicht verkümmert werden. Ihm lag vor allem daran, dass die heranwachsende Jugend im Geiste der תורה erzogen werde. Und, wie er sich für den קיום ולימוד תוה"ק einsetzte, so auch für den כבוד התורה ולומדיה. Als die altberühmte Gemeinde zu Neutra den schon damals leider in Westeuropa üblichen Weg der Ausschreibung des Rabbinats beschritt, anstatt, wie bisher in Ungarn es Brauch war, einen Raw auf ehrenvolle Weise zu berufen, trat er unerschrocken auf, indem er in einem Artikel des „Israelit" v. J. 1863 das Herabwürdigende dieses Vorgehens darstellte. Hildesheimers Ausführungen, die zugleich eine Fülle halachischer Belehrungen bieten, zeigen ihn ebenso als Anwalt der Ehre der Thora und des Rabbinerstandes, wie als Mann der Praxis, der auch die tatsächlichen Verhältnisse wohl zu würdigen weiss.

Ueberall, wo es galt, für die Unantastbarkeit der überlieferten religiösen Anschauungen einzutreten, war Hildesheimer unter den-

jenigen, die ihr Wort dafür erhoben. Ein nicht geringer Anteil gebührt ihm an der Stellungnahme in dem bekannten Kompertschen Pressprozess. Der berühmte Schriftsteller hatte in d. J. 1863 in seinem Jahrbuch einen Aufsatz von Grätz veröffentlicht: „Die Verjüngung des jüd. Stammes“, in dem der Gedanke von dem persönlichen Messias geleugnet, vielmehr dem jüdischen Volke selbst diese Rolle zugewiesen wurde, zugleich mit einem Angriff auf das Christentum, das in der Schilderung des leidenden Gottesknechtes, Jes. c. 52-53, (הנה ישכיל עבדי) seinen Heiland erblicken will. Der von der Staatsanwaltschaft zu Wien gegen Kompert wegen Religionsverletzung angestrengte Prozess gab dem Prediger Mannheimer und dem bereits betagten Rabbiner Lazar Hurwitz Veranlassung zu gerichtlichen Bekundungen, die im Gegensatz zur traditionellen Auffassung standen. Bei dem gegen ihr Gutachten erhobenen Proteste einer grossen Anzahl von Rabbinen war wohl Hildesheimer die eigentliche treibende Kraft, weswegen er von Adolf Jellinek, der damals schon auf der Höhe seiner Berühmtheit als Kanzelredner stand, in sehr hässlicher Weise angegriffen wurde. Hildesheimer wusste sich dieser Anfeindungen in ebenso würdiger wie scharfer Weise zu erwehren.

Sehr beachtenswert ist sein Auftreten gegen den Professor Leo Jeitteles in Arad, der einstigen Wirkungsstätte des Reformhelden Ahron Chorin (gen. אח״ר). In einer Broschüre, u. d. T.: die Emancipation des jüdischen Kultus, ein dringender Mahnruf an die israelit. Kultusgemeinden Ungarns, die er sogar den auf dem Boden der Gesetzestreue stehenden Gemeinden, wie Eisenstadt u. a., zuzusenden die Vermessenheit hatte, versuchte Jeitteles nicht nur den hergebrachten Synagogenkultus, sondern das gesamte Zeremonialgesetz und die wichtigsten Vorgänge des religiösen Lebens, wie Eheschliessung- und Scheidung, Chaliza u. a. m. ihrer Weihe zu entkleiden. Unter Verdrehung talmudischer Aussprüche und der Aeusserungen der späteren Gesetzeslehrer, wie eines רמב״ם u. a., will er seine befreienden und beglückenden Vorschläge der ungar. Judenheit aufschwatzen. Hildesheimer, von seiner Gemeinde zur Beurteilung des Jeitteles'schen Elaborates aufgefordert, tritt diesem in einem Schriftchen, „Beleuchtung u. s. w.“ Wien

1868, mit dem Rüstzeug seiner überlegenen Gelehrsamkeit und auch seiner umfassenden Bildung entgegen; die Waffen seines scharfen Urteils und seiner Ueberzeugungstreue verfolgen den mit Unehrlichkeit und Entstellung kämpfenden Gegner in alle Schlupfwinkel, zeigen ihm das Törichte und Vermessene seines Tuns, entlarven ihn als einen Verräter an der Sache der Religion wie der Judenheit selbst, die er wegen der Gebete um Wiederaufrichtung des ehemaligen eigenen Staates der Untreue gegen den Staat ziehen will. Diesen Vorwurf entkräftet Hildesheimer, unter anderem, mit dem Hinweis auf die Loyalität der in den verschiedenen Ländern lebenden Polen gegenüber ihren Regierungen. Wichtige Fragen, wie מנהג עוקר הלכה u. a. werden da sachgemäss behandelt.

Diese Schrift, die auch Hildesheimers Gewandheit in der Darstellung, seinen Sarkasmus und seine geschickte Art der Polemik zeigt, lassen ihn als den Mann erkennen, der berufen sein konnte, in einer der wichtigsten Epochen der ungarisch-jüdischen Geschichte, der sogen. Kongresszeit, allein die Rolle eines Retters der dortigen Judenheit zu übernehmen. Aus der an anderer Stelle von berufener Seite gegebenen Darstellung von Hildesheimers Auftreten in dieser Zeit erfahren wir, wie er vergeblich für seinen Plan, ein auf traditioneller Grundlage aufgebautes Rabbiner-Seminar in Ungarn zu errichten, bei den hervorragenden Rabbinen des Landes das Interesse zu erwecken suchte. So von denen verlassen, bei denen er Hilfe zu finden hoffte, sah er ein, dass bei der überhandnehmenden Neologie einerseits und der Verständnislosigkeit für seine Pläne andrerseits er auf eine erspriessliche Tätigkeit nicht mehr rechnen könne. Musste er, der in der vordersten Reihe der Kämpfer stand, nicht fürchten, dass sein Lebenswerk, die Rabbinatsschule, trotz all seiner Energie, nicht genügend vor den Gefahren von rechts und links geschützt werden könne? Sollte er, der bisher im Grossen und Ganzen in seinen Kreisen nicht gestört war, in nutzlosem Kampf seine Kräfte verbrauchen?

Gerade in den Jahren, als der heftige Kampf in Ungarn entbrannte, war ein Ruf aus der norddeutschen Heimat an ihn ergangen. Von Berlin aus, wo, nach dem Tode von Michael Sachs s. A., die Gesetzestreuen eines den Neologen an moderner Bildung ebenbürtigen Führers entbehrten, wo bereits die Berufung eines Abraham Geiger ihre dunklen Schatten vorauswarf, wandte man sich an Hildesheimer von seiten der Verwaltung der altehrwürdigen Beth-Hamidraschgesellschaft. Männer, die sich ein Herz für die Not der Zeit bewahrt hatten, die es mit Trauer erfüllte, dass das religiöse Leben infolge der einseitig reformistischen Strömung innerhalb der Gemeindeverwaltung immer mehr zu ersterben drohte, die es nicht zu verwinden vermochten, dass die jüdischen Studierenden und besonders diejenigen, die sich für den Rabbinerberuf vorbereiteten, wahl- und planlos in der Wüste einer traditionsfeindlichen Scheinwissenschaft sich zu verirren Gefahr liefen, sie hatten bereits im Frühjahr d. J. 1867 ihr Augenmerk auf Hildesheimer gerichtet und es ihm nahe gelegt, die Leitung des Lehrhauses zu übernehmen. Sie gaben sich der berechtigten Hoffnung hin, dass ein Mann, der in einem der neuzeitlichen Bildung noch so wenig erschlossenen Lande dem Prinzip von תורה עם דרך ארץ Geltung verschafft hatte, in der „Stadt der Intelligenz“ eine segensreiche Tätigkeit ganz gewiss efntalten könnte. Hildesheimer sollte einen geordneten Lehrbetrieb einrichten, damit das Beth-Hamidrasch, das einst R. Joseph Theomim, dem Verfasser des klassischen Werkes פרי מגדים, die behagliche Musse zu seinen Arbeiten gewährt hatte, wieder der Mittelpunkt eines belebenden Thorastudiums werde, und die künftigen Rabbiner „nicht mehr כצאן אשר אין להם רועה sich befinden“.

Die Antwort Hildesheimers ist charakteristisch für seine Persönlichkeit und seine Auffassung. Er befürchtete, gegenüber seinen Lehrern R' Michael Landsberg und R' Elchanan Rosenstein eine sog. הסגת גבול zu begehen, wenn er an die Spitze des בה"מ träte, äusserte ferner Bedenken, ob er sein bisheriges Tätigkeitsfeld als יהודי verlassen dürfe, und stellte als Bedingung eine grosszügige Opferfreudigkeit der Mitglieder der Beth-hamidraschgesellschaft, wie sie die unter S. R. Hirsch's Leitung stehende Israelitische

Religionsgesellschaft zu Frankfurt a. M. beweise. Die Verhandlungen zogen sich einige Zeit hin; sie wurden von der Achtzehner-Kommission, den sog. ח״י אנשים, zu einem günstigen Abschluss gebracht, sie scheiterten jedoch an dem Widerspruch des Vorstandes des בה״מ aus recht kleinlichen Gründen. Nach dem Tode des Rabbinatsassessors Rosenstein, i. J. 1869, wurden die Verhandlungen wieder aufgenommen, die nun zu einer Zusage Hildesheimers führten, der zunächst als Rabbiner am בה״מ amtieren sollte, mit der Erlaubnis zur Uebernahme auch anderer Aemter.

Ein solches Amt war dem Eisenstädter Rabbiner aber zur selben Zeit übertragen worden von einem kleinen Häuflein von Getreuen, die sich in ihrer Gewissensnot zu einer Separatgemeinde unter dem Namen „Adass Jisroel“ innerhalb der Berliner „Jüdischen Gemeinde“ zusammenschlossen. Diese wackeren Männer, die, trotzdem sie nicht im Entferntesten über reichere Mittel verfügten, doch zu grossen Opfern bereit waren, beriefen Hildesheimer zum Rabbiner und Leiter ihrer Gemeinschaft. Wahrlich, ein Entschluss von seltener Tragweite. Mehr noch als einst in Frankfurt a. M. zu Ende des 5. und Beginn des 6. Jahrzehntes, drohte in dem damals zur Reichsmetropole aufstrebenden Berlin, das keine so ehrwürdige religiöse Tradition, wie die ehemalige freie Reichsstadt, aufzuweisen hatte die Zerstörungssucht eines ganz einseitig orientierten Vorstandes, mit Hilfe von willfährigen „Rabbinatsassessoren“ das religiöse Leben in den Abgrund zu stürzen. Die Krönung seiner nivellierenden Tendenzen erblickte der wohllöbliche und sich unfehlbar dünkende Vorstand in der Berufung eines Abraham Geiger, dessen religiöser Charakter — von anderem abgesehen — die Gefahr für die Erhaltung wahren Judentums auf das Höchste steigerte. Da hatte nun die sittlich-religiöse Kraft einiger wackeren Männer, an ihrer Spitze Jakob Bamberger, Samson Rosenberg und Sternheim, diese zu Werkzeugen der göttlichen Vorsehung werden lassen, die auch hier, wie so oft, das Heilmittel vor der Entstehung der Wunde bereit hielt. Denn, was wäre aus dem überlieferten Judentum, nicht nur Berlins, sondern weiter

Kreise Norddeutschlands und anderer Teile des Reiches geworden, wenn nicht in Esriel Hildesheimer ein Mann auf den Plan getreten wäre, der dem drohenden Zerfall Einhalt geboten und um sich Alter und Jugend zum Erhalten und Neuaufbau zu scharen vermocht hätte?! Unausdenkbar sind die Folgen, die sich ergeben konnten.

Diese Erwägungen, dass, wie Hildesheimer es selbst sagte, „Deutschland ein Recht auf ihn hatte", und ferner die Erkenntnis, dass in Ungarn ihm so viele Schwierigkeiten, auch von Männern seiner religiösen Anschauung, in den Weg gelegt wurden, aber auch das Bewusstsein, dass immerhin die Lage des gesetzestreuen Judentums dort gesicherter sei, als in Deutschland, liessen in ihm den Entschluss reifen, dem Rufe nach Berlin zu folgen. Schwer, gar sehr schwer, muss er mit sich gerungen haben, als es galt, die ihm teuer gewordene Gemeinde, nicht minder aber seine ureigenste Schöpfung, die Rabbinatsschule, die Geist von seinem Geiste war, zu verlassen. Seinen Gefühlen verleiht er Ausdruck in der „Nachschrift" zum dritten und letzten Rechenschaftsbericht, d. d. 14. Ab 5629 = 1869, wo er von seinem Lieblingskind אשר נפשי קשורה בנפשו wehmütig Abschied nimmt, und mit heissen Segensworten er seine nun sich in verschiedene Richtungen zerstreuenden Schüler entlässt. Mit Recht konnte er sagen, dass er über seine Tätigkeit in den 18 Jahren beruhigt die Geschichte urteilen lassen könne, die dies in der Tat als die unparteiischste Richterin gesprochen hat; denn ein Mann seinesgleichen enstand der ungarischen Judenheit nicht mehr, und mit wehmutsvoller Ahnung musste er auf die kommenden Unglückstage für die jüdische Gemeinschaft des Landes hinweisen. Da man seinem Rate nicht gefolgt war, mussten die glaubenstreuen Kreise Ungarns mit Schmerz erleben, dass, anstatt eines im Geiste der Eisenstädter Schule errichteten Seminars, aus dem ehemaligen von Juden aller Richtungen gezahlten Kontributionsfonds eine Landesrabbinerschule in's Leben gerufen wurde, die wohl der Wissenschaft des Judentums grosse Dienste geleistet, aber der Erhaltung des positiven Judentums, leider, recht argen Abbruch getan hat.

So schied denn Hildesheimer in den letzten Ellultagen 5629 = 1869 von der Stätte, an der er nach der Zahl der Jahre seiner Tätigkeit (ח"י) als ein Lebensspendender gewirkt hatte. Unter rührenden Bezeugungen von Liebe und Verehrung seitens der Gemeindemitglieder, und besonders der Armen, vor allem aber der Schüler, denen er und seine Gattin, ebenso wie der K'hilla, Vater und Mutter gewesen waren, verliess er Eisenstadt. Was ihm den Trennungsschmerz erleichterte, war das Bewusstsein, dass er, wie er es selbst in seinem Abschiedswort aussprach, auf dem Boden Berlins gleichfalls eine Jeschiba zu errichten entschlossen war. Und, um so hoffnungsfreudiger konnte er der Erfüllung dieses Vorhabens entgegensehen, als er von der Saat, die er ausgestreut, schon reife Früchte in den neuen Wirkungskreis mitnehmen konnte, indem eine Anzahl bereits erprobter Schüler ihn nach Berlin begleitete, um hier, im Verein mit einer Schülerschar, die ihn bereits erwartete, seine treuen Helfer zu werden.

Wir haben bisher Hildesheimer in seinem Werden und Wirken begleitet. An der Schwelle der Fünfziger stehend trat er in den neuen Tätigkeitskreis ein, in einem Alter, in dem man, nach der Ansicht unserer Weisen לעצה, zum Raterteilen befähigt ist. Brauchte man in Ungarn den Mann d e r T a t, der schöpferischen Initiative, so bedurfte Berlin, wo alles auf Hildesheimer wartete und man von den gleichen Gesinnungen und Plänen, wie er selbst, erfüllt war, des Führers, der den ihm selbst Entgegenkommenden auf ihrem Wege der B e r a t e r sein sollte. Als dieser hat er sich in Berlin bewährt. Wir können seine Wirksamkeit in der deutschen Reichshauptstadt im Grossen und Ganzen als eine Fortsetzung seines Schaffens in Eisenstadt betrachten, nur, dass im grösseren Tätigkeitsgebiet höhere Anforderungen an ihn herantraten, oder, besser gesagt, er selbst höhere Anforderungen an sich stellte. Mit noch viel grösserem Recht, wie von seiner Betätigung in Eisenstadt, kann man von dem, was Hildesheimer in Berlin geleistet hat, behaupten, dass die Geschichte ihr Urteil darüber gesprochen hat.

Was er dem gesetzestreuen Judentum in der Stadt selbst gewesen ist, wie sich um ihn in inniger Verehrung weiteste Kreise sammelten, auch solche, die nicht der engeren Adass Jisroel angehörten, wie er und die von ihm geleitete Gemeinde allmählich „das Gewissen der Berliner Judenheit“ geworden ist, das bedarf nicht erst der Feder des Darstellers. Was Hildesheimer für die Gewissensfreiheit der unter dem Zwang einer irreligiösen Mehrheit lebenden Gemeindemitglieder durch den Kampf für das Austrittsgesetz, im Verein mit den in Wort und Schrift sich einsetzenden S. R. Hirsch und M. Lehmann gewirkt hat, — ihm als dem am Ort der Reichsgesetzgebung Lebenden fiel dabei entschieden die Hauptarbeit zu — das ist ein bedeutsames Kapitel der Kulturgeschichte der deutschen Judenheit. Was er an grosszügigen Schöpfungen auf dem Gebiete der Wohltätigkeit durch die Begründung des Vereins „Lemaan Zijon“, durch die beispiellose Hingabe bei der Aktion für die bedrängten Glaubensgenossen Persiens und Russlands und bei jeder geistigen und leiblichen Not Gesamtisraels geleistet hat, neben seiner unermüdlichen Fürsorge für einzelne Arme, und besonders für Talmide-Chachomim, — das bildet ein Ruhmesblatt in der Geschichte der Humanitätsbestrebungen aller Zeiten. In solcher Zeit des Massenelends gingen aber auch er und seine Familie mit gutem Beispiel voran, denn viele hundert Arme wurden von dort aus verpflegt und fanden, das Haus Tag und Nacht umlagernd, Rat und Auskunft. Hildesheimers Drang zur Wohltätigkeit hat sich aber nicht auf die Grenzen der Glaubensgenossen beschränkt, sondern diente der Allgemeinheit ohne Unterschied des Bekenntnisses. In den der Linderung der Not dienenden Bezirksvereinen war er ein tätiges Mitglied, und vor allem bewährte sich sein herrliches Tun im deutsch-französischen Krieg. Da nahm er sich der Pflege der verwundeten Krieger in den Lazaretten mit Aufbietung all' seiner Kraft an, sorgte für die Angehörigen der zur Fahne Einberufenen durch Auslösung ihres verpfändeten Eigentums, hierbei unterstützt von seiner hochsinnigen Gattin, die, im Verein mit ihren Töchtern, den kranken Soldaten jede mögliche Linderung zu bieten suchte. Und so gross war die Macht seiner

Persönlichkeit, dass sich seinem bittenden Worte aller Herzen, auch die seiner Parteigegner, erschlossen.

Es wäre schier unmöglich, auch im Rahmen einer ganz ausführlichen Darstellung, all' das zu schildern, was Hildesheimer geleistet hat im Einzelnen und für die Allgemeinheit, wie er allüberall auf dem Posten war, wo es galt, Gefahren von aussen und im Innern abzuwenden, zu wachen über die richtige Ausführungen der Gebote, wie z. B. der מצות מילה, jeder Gesetzesverletzung vorzubeugen, Irrende zu warnen und zurechtzuweisen, aber auch seine zürnende Stimme zu erheben, sei es gegen Einzelne, sei es gegen Vereinigungen, wenn in frevelndem Leichtsinn das Thoragebot und rabbinische Verordnungen missachtet oder der Lehrinhalt des Judentums angregriffen wurde. Ist doch auf seine Anregung, seinen weisen und bewährten Rat und sein Beispiel es zurückzuführen, wenn sein der Gesamtheit so früh entrissener Sohn, Hirsch s. A., als Verteidiger für das Recht der Judenheit und die Ehre seiner Lehre so Glänzendes, ja Unvergängliches, wie besonders in der Schächtfrage, geleistet hat.

Wenn wir dessen gedenken, was Hildesheimer für die Lehre getan hat, so muss vor allem seine Tätigkeit als Lehrer und Führer der Jugend gewürdigt werden. Anknüpfend an seine Wirksamkeit in Eisenstadt war er davon überzeugt, dass eine Rettung des Judentums in Berlin und Deutschland nur dann gelingen könne, wenn er eine Schar tüchtiger, an dem Quell der תורה selbst gestärkter Verteidiger der altgeheiligten Ueberlieferung heranbilde. Eine Truppe — um mit seinen eigenen Worten sprechen — wollte er schaffen, die mit den am eindringenden Erfassen des Lehrinhalts der Religion geschärften Pfeilen den Kampf mit ihren Feinden aufnehmen konnten, die die Fackel der Wahrheit unerschrocken hochhalten sollten. Dazu bedurfte es aber solcher Streiter, die nicht in bequemer Lage nur schlürfen wollten aus dem Born der Lehre, sondern, wie einst Gideons auserwählte Schar, mit Mühe und Aufopferung jugendlichen Behagens, das Wasser des Heiles zu schöpfen entschlossen waren. So gründete er wenige Wochen nach seinem Amtsantritt die Religionschule der Adass-Jisroel, unterstützt von dem

wackeren, aus Eisenstadt ihm gefolgten Nathan Deutschländer, die grosse Anforderungen an ihre Zöglinge stellte, und die in steigender, bis zum heutigen Tage andauernder Entwickelung für die religiöse Belehrung und Begeisterung weiter Kreise der Berliner Judenheit Grosses gewirkt, ihnen einen beträchtlichen Fonds biblisch-talmudischen Wissens vermittelt und den grössten Teil der Schüler zum mindesten mit tiefer אהבת התורה erfüllt hat.

Seine zweite Grosstat ist die Gründung des Rabbinerseminars im Herbst d. J. 1873. Sie ist die gradlinige Fortsetzung seiner Eisenstädter Rabbinatsschule, von der er einige Jünger mit sich nach Berlin genommen hatte. Auch in dem neuen Wirkungskreis war er ja von lernbegierigen glaubensbegeisterten Studierenden sehnsüchtig erwartet worden, die von ihm Unterweisung und Führung erhofften. Zunächst sollte Hildesheimers Jeschiba sich an das Beth-Hamidrasch anschliessen und in dessen Rahmen eine Gestaltung, wie die Anstalt in Eisenstadt, erhalten. Eifrig wurden die Vorarbeiten hierzu getroffen, doch, da man nicht ihm die alleinige Leitung und Verantwortung übertragen wollte, die um ihn sich sammelnden Bachurim aber nur in eine ausschliesslich von seinem Geist durchdrungene und von ihm beseelte Anstalt eintreten zu wollen erklärten, so konnte er auf die Pläne des Vorstandes der Beth-hamidrasch Gesellschaft nicht eingehen. Nachdem er in einem freien Lehrbetrieb schon vom Tage unmittelbar nach seiner Ankunft in Berlin in unausgesetzt eifrigem Unterricht die Schüler in Talmud, Poskim und wissenschaftlichen Fächern unterwiesen hatte, ergab sich für ihn die Notwendigkeit, eine geschlossene, strenger disziplinierte Anstalt in Form eines „Rabbinerseminars“ in's Leben zu rufen. Die Verhältnisse drängten gewissermassen dazu, nachdem 1½ Jahre zuvor die „Hochschule für die Wissenschaft des Judentums“ ins Leben gerufen worden war, die neben ihrem Programm, weiteren akademischen Kreisen Wissen vom Judentum zu vermitteln, auch die rabbinische Ausbildung sich zum Ziele gesetzt hatte. Jene Anstalt bedeutete indes eine Herausforderung der traditionell-gesetzestreuen Kreise, da ihrem Lehrkörper Männer angehörten, wie Steinthal und Geiger, die an die Religionsquellen

mit schärfster Kritik und ausgesprochen destruktiver Tendenz herantraten, ein Umstand, dem doch das Wirken des besonnenen David Cassel und des streng frommen Israel Lewy nicht das nötige Gegengewicht bieten konnte. Hildesheimer aber wollte wirkliche „Rabbinen“ ausbilden, so wie er das Wesen des Standes auffasste, nicht sog. Theologen, — ein dem Wesen des Judentums fremder Begriff, — sondern Jünger, die sich dessen bewusst sein sollten, dass der lebendige Quell des Thorawortes nur auf den von den Weisen des Talmud und ihren Interpreten geleiteten Wegen dem jüdischen Volk erschlossen werden darf. Keineswegs aber sollte das, was zur sog. theolog. Wissenschaft gehörte, den Schülern vorenthalten werden; sie sollten es vielmehr gründlich kennen lernen, freilich jedoch in dem Sinne, wie unsere Lehrer das Wort כי אל דעות ה׳ auslegen, dass alles Streben und Wissen von der Erkenntnis des göttlichen Allwissens zur Anerkennung Seiner Ewigkeit und der Unvergänglichkeit Seiner Lehre führe. Sein Wahlspruch, der auch der des Seminars sein sollte, lautete: בכל דרכיך דעהו והוא יישר ארחותיך, auf allen Wegen Gott zu erkennen streben, indem an der Hand der Schriften unserer grossen Denker, von Saadia bis Maimuni und Crescas, die Schüler in die reiche Gedankenwelt des von göttlichem Geiste erfüllten Judentums eingeführt werden, da nur so für sie die Möglichkeit gegeben war, auf gerader, geebneter Bahn zu gehen, nicht blind gegen die Erfordernisse „wahrer tatfördernder Wissenschaft“, und darum nicht geblendet von einem wohl glänzenden aber irreführenden Licht bestechender Hypothesen dahinzuschreiten und andere zu leiten. Nur solche Führer von Gemeinden wollte er heranbilden.

Die Gründung des Seminars wird in diesen Blättern von berufener Seite geschrieben, seine Ausgestaltung und Entwickelung bleibe einem späteren Zeitpunkt, der Jubiläumsfeier der Anstalt, s. G. w., vorbehalten, in der auch Hildesheimers Wirksamkeit darin näher darzustellen ist. Hier sei nur hervorgehoben, dass neben der Fürsorge für seine Gemeinde, der er schliesslich zur Anerkennung von Korporationsrechten verhalf, für die Religionsschule, für die allgemeinen Fragen des Judentums und die Wohlfahrtsbestrebungen, seine intensivste Tätigkeit dem Rabbinerseminar

gehörte. Ihm widmete er, besonders in den ersten Jahren, eine anstrengende Lehrtätigkeit, indem er, neben Talmud und Decisoren, auch die Geschichte des Judentums im Altertum lehrte, in seinen Dienst stellte er vor allem seine Zeit und Körperkraft durch weitausgedehnte Propaganda, die er sowohl in Berlin, wie auswärts entfaltete; für die Festigung des Grundstockes unternahm er anstrengende Reisen noch bis ins Greisenalter, die ihn nach Nord und Süd, Ost und West führten. Bewundernswert aber ist es, dass darunter seine Lehrtätigkeit nicht leiden durfte. An sich selbst die höchsten Forderungen stellend, verlangte er das gleiche von den Schülern, denen er aber nicht nur der Rektor und Lehrer, sondern der gütige, wohlwollende „Rebbe“ war, zu dem sie zugleich in Verehrung wie in inniger Liebe aufblickten.

So hatte sich Hildesheimer im Laufe der Jahre ein für einen Einzelnen kaum zu bewältigendes Tätigkeitsfeld geschaffen, dessen verschiedene Pflanzungen er mit nie rastendem Eifer, mit inniger Liebe pflegte und hegte. Und er hatte die Freude, auch hier zu sehen, wie das Wachstum der von ihm ausgestreuten Saat gedieh. Die Adass-Jisroel entwickelte sich zu einer, wenn auch an Zahl nicht bedeutenden, doch zu einer in sich gefestigten Gemeinde, in der ein lebendiges Streben nach Lernen und Betätigung der Gebote herrschte und echte altjüdische Wohltätigkeit durch die verschiedenen Vereine sich entfaltete, die alle in ihm ihren natürlichen Gönner und Leiter sahen, ohne den nichts geschah. Die Religionsschule wirkte belebend auf die Jugend der Gemeinde, der sie immer neuen in תורה ויראה erstarkten Nachwuchs spendete. Das Rabbinerseminar erzog Jünger der Lehre, die die Begeisterung für wahres-Judentum vom Meister auf sich wirken liessen und, bis auf geringe Ausnahmen, dem von ihm vertretenen Prinzip treu blieben; mit gerechter Befriedigung konnte es Hildesheimer erfüllen, dass durch seine Mitarbeiter, Barth, Berliner und להבח״ל Hoffmann, aber auch die von ihnen herangebildeten Schüler, wahre Wissenschaftlichkeit geleistet wurde. Auch er selbst betätigte sich auf diesem Gebiete mit seinen Programmarbeiten über die astronomischen Kapitel

in Maimuni's הלכות קידוש החדש und über die Einrichtung des herodianischen Tempels nach der Beschreibung des Flavius Josephus. Halachisch und literarisch höchst wichtig ist seine Ausgabe der in der Vaticana vorgefundenen Rezension der Halachoth Gedoloth, der sog. ה"ג של אספמיא, deren Edition dem verehrten Rektor übertragen zu können, dem Leiter des Vereins Mekize Nirdamim, Abraham Berliner s. A., eine hohe Freude bereitete.

Seinen Anregungen auf dem Gebiet der Wohltätigkeit folgte man überall freudig. Er war, neben S. R. Hirsch, der berufene Sachwalter des glaubenstreuen Judentums in Deutschland. Er galt aber auch als halachische Autorität. Hier suchte er seine Stärke nicht sowohl auf rein theoretischem Gebiet, als vielmehr auf dem der praktischen Entscheidung, obschon er in der talmudischen Diskussion wohl auch seinen Mann stand. Ihm eignete eine seltene Belesenheit in der weitschichtigen talmudisch-rabbinischen Literatur bis zu ihren letzten Ausläufern; vor allem aber besass er eine untrügliche Sicherheit im Erfassen des eigentlichen Wesens eines Problems, ein klares, besonnenes Urteil, sodass von überall her Anfragen an ihn ergingen. Sein Urteil in halachischen Dingen galt auch sehr viel bei den talmudischen Autoritäten der anderen Länder, in Ungarn, aber auch in Russland, wo besonders R. Jizchok Elchonon, später in Kowno, ihn sehr hoch schätzte und sich ihm in herzlicher Freundschaft verbunden fühlte. Allen an ihn herantretenden Anforderungen wurde er gerecht, indem er auch die Nachtruhe, mit Ausnahme des Sabbats, opferte.

Ja, Hildesheimer war im Laufe der Jahre מדברנא דאומתיה geworden, bei dem alle Fäden des jüdischen, öffentlichen Lebens zusammenliefen. Aber, all dies hätte er nicht leisten können, ohne seine herrliche Gattin, die, ein wirklicher עזר כנגדו, ihm zur Seite stand und alles Störende ihm aus dem Weg räumte. Ein nie verschmerzter Schlag für ihn war ihr vorzeitiger Tod im Siwan 5643—1883, für den er Linderung in der Liebe und Fürsorge seiner Kinder und Schwiegerkinder fand; ihre Hingabe erfreute, seitdem sein Leben. Ein herrlicher Lichtpunkt war das Fest seines 70. Geburtstages. Nur der, der dessen Zeuge war, kann er-

messen, welche Anerkennung, ja schwärmerische Verehrung ihm im Laufe der Zeit zuteil geworden war, weit über den Kreis seiner Gesinnungsgenossen und der jüd. Glaubensgemeinschaft hinaus. Wie damals zahlreiche Schüler, oft aus weiter Ferne, um ihn sich scharten, bedeutende Kultur- und Wohltätigkeits-vereinigungen, ansehnliche Gemeinden, und vor allem Adass Jisroel und Seminar ihm mit Ehrengaben und Adressen huldigten, das bewies, dass es einem einzigartigen Mann galt, der seinem Volke Licht und Stern war.

Des Greises mildes Licht leuchtete noch einige Jahre, bis, zu Beginn des Jahres 1895, das Alter bei dem rastlosen Arbeiter, der seinen Kräften nur selten Ruhe gegönnt hatte, seine Rechte geltend machte. In beschaulicher Musse konnte Hildesheimer noch einige Jahre sehen, wie sein Werk in seinem Sinne weiter geführt wurde, konnte noch sich erfreuen an den Kundgebungen zum 25. jährigen Jubiläum „seines“ Seminars im Tewes 1898. Als er am 4. Tammus 5659 = 1899 die Augen zum ewigen Schlummer schloss, da ertönte einhellige Klage um ihn, die ausklang in den Worten הוי אדון הוי הודו. War er doch der Herr auf dem Gebiete religiöser Betätigung, der von den Gaben, die eine gütige Vorsehung ihm verliehen hatte, gern und freudig mitteilte, seine Getreuen als Mitarbeiter nicht als Untergebene behandelnd; war er doch seines Volkes Stolz und Zierde, allwo echt jüdische Herzen schlugen. Was Wunder, dass bei seiner Bestattung wiederum eine schier unzählbare Menge von Schülern, Freunden und Verehrern sich zusammen fanden. Mit solchen Ehren ward wohl kaum jemand in Berlin zu Grabe gebracht. An demselben Tage, wie einst R' Jacob b. Meir, gennannt R' Tam, ging Hildesheimer in die Ewigkeit ein. Gleich diesem grossen Meister war er der Judenheit zweier Länder Führer und Lehrer, war er das religiöse Gewissen seiner Zeit und suchte seinen Ruhm darin, viele Schüler auszustellen und des Gesetzes treuer Hüter zu sein.

Wir haben ein Bild vom Streben und Wirken Hildesheimers der Nachwelt vor Augen zu führen versucht. Eine kurze Cha-

rakteristik seines Wesens sei zum Schlusse gegeben. Bei all' seiner Energie, die ihn, ohne Rücksicht auf Hindernisse und Gegnerschaft, auf das Ziel lossteuern liess, war er doch keine harte Natur. Aus seinen Gesichtszügen strahlte innige Freundlichkeit und Herzensgüte. Er hüllte sich nicht in Unnahbarkeit. Im Verkehr mit den Vertretern seiner Gemeinde kehrte er nie den „Geistlichen“ heraus, sondern gab sich als den wohlwollendem Berater und Mitarbeiter. Den Schülern gegenüber war er voll Vertrauen; gemäss der Vorschrift unserer Weisen war ihm ihre Ehre so teuer wie die seinige. Seine unerschütterliche religiöse Ueberzeugung, für die er scharf und unerschrocken eintrat, liess ihn doch nicht gegen Andersdenkende intolerant sein, wie man mehrfach, mit Unrecht, ihm vorwarf. Häufig widmete er in den Hespedim gelegentlich der Feier des 7. Adar den in der jüdischen Oeffentlichkeit stehenden Männern von Verdienst, auch wenn sie eine andere Richtung vertraten, Worte ehrenden Gedenkens. Er konnte bei seinem warmherzigen Wesen sich nicht völlig abschliessen, denn in ihm lebte der Gedanke von כלל ישראל, der dort wo es not tat, über die von Erwägungen religiöser Art geforderte Absonderung den Sieg davon trug. Seiner Bedeutung und Grösse, deren er sich wohl bewusst war, entsprach doch auch seine Bescheidenheit. In seinen Reden suchte er nicht durch rhetorischen Schmuck zu glänzen; sie waren, wie sein Wesen, schlicht und kernhaft. Was ihnen an kunstgerechtem Aufbau fehlte, das ersetzte die Gedankentiefe und der Reiz der Aktualität. Aus ihnen sprach seine geschlossene Persönlichkeit. Und wer jemals in ihren Bann zu treten Gelegenheit hatte, dem bleibt der Eindruck davon unvergesslich.

Unvergessen bleibt auch, was er geschaffen. Und um so grösser ist dies zu bewerten, als er vieles unter grossen Schwierigkeiten und Widerständen errungen hat, als ihm nicht die Gunst hochstehender Mäcene von gewaltigem Reichtum lächelte, vielmehr alles mühsam herbeigeholt werden musste. Ihm fehlte wohl die Gabe und besonders die Musse, weit umfassende und tiefeindringende Werke zu schreiben, aber die lebendige Tat hat seine Gedanken und Gefühle der Nachwelt als bleibendes

Erbteil überliefert. Auf ihn trifft voll und ganz zu jenes Wort der Schrift והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד. Denn Hildesheimer gehörte zu denen, die die Belehrung im Sinne des richtig verstandenen שכל vermittelten, da alles verstandesmässig Erfasste und alle Erfahrung bei ihm nur nach dem Maass ihrer Unterordnung unter die יראת ה׳ — nach dem Worte ראש׳ית חכמה יראת ה׳ שכל טוב לכל עושיהם — gewertet werden sollte; diese Bekundung wahrer Aufklärung hat er ganzen Generationen vermittelt. Ja, er war es, der nicht nur an so unendlich vielen צדקה im materiellen Sinn des Wortes geübt, sondern, was noch mehr bedeuten will, sie auch auf den Pfad des rechten religiösen Tuns geführt hat. Darum wird der Name Hildesheimers, der für תורה עבודה וגמ״ח mit so unüberbietbarem Eifer gewirkt hat, als der einer der festesten Säulen der jüdischen Lebensanschauung für alle Zeiten am Firmament des glaubenstreuen Judentums in unvergänglichem Glanze leuchten:

לזכר עולם יהיה צדיק.

Quellennachweise.

Im Allgemeinen dienten für das Biographische als Quellen die Schriften: Daiches, R' Israel Hildesheimer, ein Lebensbild, Berlin 1900, und Arthur Cohn, Rabbi Israel Hildesheimer זצ״ל, Persönliche Erinnerungen zu seinem 100. Geburtstage, S.-A. aus d. Jüd. Jahrb. für die Schweiz 1919/20.

S. 273-74. Betr. Halberstadt vgl. B. H. Auerbach, Gesch. d. israel. Gemeinde zu Halberstadt, bes. auch Anhang, S. 187 fgg., ferner Germania Judaica (Schriften d. Gesellsch. z. Förd. etc.) I, 1. S. 123-124.

S. 274. Betr. Josua Falk vgl. Landshut, תולדות אנשי השם ופעולתם I, S. 33.

S. 275 fgg. Die hier erwähnten Einzelheiten betr. d. Familie Hildesheimer verdanke ich teils den genannten Biographien, teils einigen durch gütige Vermittelung des Herrn Aron Hildesheimer-Halberstadt mir zugekommenen Mitteilungen. Die spec. Cha-

rakteristik vom Vater R' Löb Glee ist einer brieflichen Mitteilung des Rabb. Dr. Ehrmann, s. A., an Herrn stud. med. Arnold Merzbach entnommen.

S. 276 fgg. Betr. R' Jacob Ettlinger vgl. Dukesz אוה למושב S. 114 fgg.

S. 278-79. Betr. Isaac Bernays, vgl. Dukesz a. a. O., S. 110 fgg. u. Monatschrift f. G. u. W. d. J. Jhrg. 30 (1881), S. 341-342.

S. 282-283. Vgl. I. Hildesheimer, drei Vorträge, Wien 1867, S. 16-17.

S. 285. Nach Mitteilungen durch Herrn Aron Hildesheimer.

S. 286. Vgl. hierzu: „Orient" v. Fürst 1847, Nr. 46 u. 52. u. Philippsons AZdJ 1847, No. 44 u. 49.

S. 290. Zu R' Meir Barby vgl. Auerbach a. a. O., S. 71 fgg.

S. 291 fgg. Als Quelle hierzu dienten zunächst die Berichte d. Rabbinatsschule zu Eisenstadt v. J. 1858, 1867 u. 1869, ferner mündliche Mitteilungen d. Herren Rabb. Dr. A. Cohn-Ichenhausen, Dr. M. Hildesheimer u. Rector Prof. Dr. Hoffmann. Vgl. auch die Gedenkrede von Dr. F. Rosenthal-Breslau, Jüd. Presse Jhrg. 1899, Nr. 25.

S. 294. Die Mitteilung betr. d. Aeusserung d. R' Mosche Schick verdanke ich der Freundlichkeit des Herrn Leopold Klein, hier.

S. 298. Vgl. hierzu: M. Hildesheimer, Aus dem Briefwechsel Isr. Hildesheimers, Festschrift f. Carlebach, S. 293 fgg.

Ebendort. Betr. der Falaschas vgl. d. erwähnten Briefwechsel, a. a. O., S. 278-280 u. „Israelit", Jhrg. 1864 No. 44 fgg.

S. 299. Vgl. hierzu „Israelit" Jhrg. 1863, No. 28-29, 31, 36-37, 42.

Ebendort Vgl. „Israelit" 1863 No. 50.

S. 299-300. Vgl. „Israelit" 1864, No. 4, 7, 19.

S. 302-3. Vgl. hierzu den oben erwähnten Briefwechsel, a. a. O. S. 243 fgg.

S. 306 fgg. Die hier folgende Darstellung beruht z. gr. Teil auf den eigenen Erfahrungen des Verf. während seiner Studienjahre am Rabbinerseminar, teils auf Mitteilungen des Herrn Dr. M. Hildesheimer.

S. 308. Zu den Verhandlungen mit der Beth-Hamidrasch-Gesellschaft vgl. den bereits erwähnten Briefwechsel a. a. O.; S. 154 fgg.

Esriel Hildesheimer als Führer der Adass Jisroel.

Von Dr. Oskar Wolfsberg, Berlin.

Die Wirksamkeit des grossen Führers im Kreis seiner jungen Berliner Gemeinde mag manchem historischen Betrachter als die am engsten begrenzte erscheinen; während sich seine wissenschaftlichen Arbeiten, seine unvergleichliche charitative Tätigkeit, und vornehmlich der erzieherische Einfluss, den er durch seine Jeschiwah in Eisenstadt und das Rabbinerseminar ausübte, an weite Kreise wandte, bedeutete sein rabbinisches Walten in Berlin ein lokalisiertes Schaffen. Aber mit dieser räumlichen Begrenztheit, einer Schranke, die bei der geringen Ausdehnung seiner Gemeinde sein Amt besonders einengte, wird ihm nichts von seiner Bedeutung geraubt.

Will man die Leistung, die Esriel Hildesheimer als Berliner Raw vollbrachte, richtig einschätzen, so muss man ein Dreifaches würdigen; die Entrechtung, in der sich die geringe Zahl der Traditionstreuen bei dem traurigen kulturellen Stand des Judentums in Berlin vor Hildesheimers Berufung befand, die Persönlichkeit Esriel Hildesheimers, des edlen Mannes mit dem liebenden Herzen, der nun berufen war, zu Kampf und Trennung auszuziehen, und endlich das von ihm und seiner Schar Erreichte.

Die Mendelssohnperiode und der Emanzipationstaumel hatten die deutsche Judenheit eines kostbaren Gutes beraubt, und zwar des Selbstverständlichen auf dem Gebiet des religiösen Lebens und Wollens, und hatten anstelle der Autorität den Individualismus auf den Thron gesetzt. Unkundige massten sich die Entscheidung in religiösen Fragen an, Verblendete in Jacobsohn's Spuren wandelnd, versuchten es hüben und drüben, die verschiedenen Religionen ihrer unterscheidenden Momente zu entkleiden und auch in den Aeusserungen des Glaubens, namentlich

im Gottesdienst, Gleichartigkeit der Formen zu erzielen. So wurde die Gemeinde, die Trägerin der Tradition, zum Spielball des Experimentes. Das preussische Judengesetz von 1847 gab diesem Versuch die gesetzliche Legitimation. Von diesen Bestimmungen mit absoluter Souveränität umkleidet, begannen die Vorstände das Spiel der Willkür, und es bleibt eine Schmach des Judentums, dass sie Rabbiner fanden, die ihre Handlanger wurden. Infolge der Bestimmungen des erwähnten Judengesetzes von 1847 fehlte es den frommen Mitgliedern der Gemeinde an irgend welcher tatsächlichen Gegenwirkung. Der Vorstand war Autorität und gewillt, seine Rechte bis auf die Neige auszukosten. Noch schlimmer aber als diese rechtliche Lage war für die Frommen die verdammenswerte Gesinnung, die die Führer der Reform erfüllte: „bei uns ist die Orthodoxie auf den Aussterbeetat gesetzt“, verkündete damals der Vorstand der jüdischen Gemeinde in Berlin.

Es war eine Zeit schaurigen Verfalls. Noch gab es Reste entschwundener Pracht. Gegen Ende der sechziger Jahre lebten noch gewaltige Thorafürsten, die auch edlere Zeitalter geschmückt hätten. Man kann es nicht begreifen. dass zu Lebzeiten eines R. Jakob Ettlinger die Zerstörungsarbeit so weit gediehen war. Man muss aber begreifen, dass es sich noch immer um die Jugendzeit des Abfalls handelte, wo mit einer gewaltigen Leidenschaft gegen die Lehre Sturm gelaufen wurde, die einen so lange von Europas gesegneter Tafel ferngehalten, die vor allem so erfolgreich die Zügellosigkeit und Leichtlebigkeit durch ihre Gott zugewandte Denkart abgewiesen hatte. Noch fehlte jene Gleichgültigkeit gegen die Lehre, die unsere heutigen Assimilanten kennzeichnet. Endlich wirkte in den Stürmern der Reformperiode der Fanatismus, der allen jungen Sklaven der Zivilisation eigen ist Alle Ausgeglichenheit und Kritik ist noch fremd, und nur eine Hingabe an das Neue, die allein bei ihnen an das Religiöse gemahnt, erfüllte diese Neuerer. Aus dieser Tiefe der geistigen Entfremdung und seelischen Erregtheit heraus leitet sich die Feindseligkeit der ersten „Liberalen“ her, die zu jenen unhaltbaren Zuständen in den sechsziger Jahren führte.

In dieser Zeit trat Esriel Hildesheimer auf den Plan. In ihm war das Wissen der Alten zur selben Höhe gediehen wie ihre demütige Treue. Kampferprobt kam er von Ungarn. Er hatte dort gezeigt, dass im Lichte der göttlichen Lehre die jüdische Gemeinde auch den Forderungen des Tages gerecht zu werden vermöge, und war doch zu jeder Zeit zur rechten Stunde mannhaft allen Angriffen gegen das überlieferte Judentum entgegengetreten. Schon in Ungarn hatte der sogen. Austrittsgedanke eine klassische Stätte gefunden und sich bis zur organisatorischen Form verdichtet. Die Wiener Wirren hatten diesen Ideenkreis an die Pforten Deutschlands getragen; da begann ein bitteres Weh. Mit allen Fasern des Herzens und mit allen Fibern der Seele hing er an der Gemeinde. Dem Golusjuden ist die Gemeinde die einzige Scholle; sie wird ihm zum Heiligtum, wenn sie auch Wächter der Scholle ist, die die irdischen Reste unserer Liebsten bergen. Auf diese Pietät rechnete die Reform, wenn sie es wagte, der Gemeinde ihren Willen aufzuzwingen. So bedeutete der Austrittsgedanke zunächst einen wehen Verzicht auf eine Welt der Liebe. Allein die Wahrheit erheischte gebieterisch auch dieses Opfer. Der Austrittsgedanke, der Austrittswille und die Austrittstat waren ein letzter Versuch, die Ehre des Judentums zu retten und es nicht zuzugeben, dass das Judentum ohne Lehrmeinungen, ohne Lehrinhalt und ohne Lehrbindung sei. Es trat ausserdem die sehr schwerwiegende religiöse Erwägung zutage, ob es im Sinne des Religionsgesetzes gestattet und möglich sei, durch seinen Beitrag Institutionen zu fördern, deren Bestand und Inhalt als religionsgesetzwidrig erkannt ist, und endlich weiss es die heutige Zeit vielleicht nicht genügend zu würdigen, dass, wenn nicht zur rechten Zeit die Austrittsgemeinden entstanden wären, es heute in Deutschland vielleicht eine jüdische Gemeinde im alten Sinne des Wortes überhaupt nicht mehr geben würde. Denn der Historiker kann es getrost heute schon feststellen, das der Austritt auch ausserordentlich erzieherisch auf diejenigen Männer und Gemeinden gewirkt hat, die den Austritt selbst am bittersten bekämpften.

Esriel Hildesheimer ward der Mann, der die Bemühungen

der wenigen aufrechten Männer zum Sieg führte, die danach strebten, dem überlieferten Judentum eine Stätte, die ihr in der jüdischen Gemeinde versagt blieb, zu bereiten. Er war neben Samson Raphael Hirsch der „Austrittsrabbiner“ in Deutschland. Esriel Hildesheimer bürgt aber auch dafür, da keiner seine Bruderliebe bezweifeln kann, dass eine Isolierung nicht wegen irgend eines nicht in der Sache und Ueberzeugung liegenden Motivs sondern nur aus harten Gründen zwingender Notwendigkeit erfolgte.

Wenn ein Mann vom Schlage des milden, liebenden Herzens anerkennt, dass „quae medicamenta non sanant ferrum sanat“, dann ist eben die Zeit der Medikamente vorbei, und das Messer hat das Recht. Noch wichtiger aber ist Esriel Hildesheimers Eintritt in die Bewegung für die Erwartung, dass mit dem Austritt kein absolutes Ideal geschaffen ward, das nun als die zeitlose Forderung des Judentums alle Gesamtheitsaufgaben der Gegenwart illusorisch macht. Dadurch dass der erste Rabbiner der Adass Jisroel keinen einzigen Faden abriss, der zu כלל ישראל führte, vielmehr bewusst neue spann und die Liebe selbst in allen Stunden härtesten Kampfes der Gesamtheit bewahrt hat, hat er für seine Zeit und die Zukunft die Richtung gewiesen: Trennung nur aus absolut notwendiger Indikation, Liebe und Einheitsgefühl als ewiges Ziel und ständiges Begleitmotiv, als Parallelaufgabe selbst der rigorosen Trennung. Härte aus Zwang der Selbstbehauptung, als Gottesdienst, ohne die Liebe zu ertöten, ja in einer höheren Synthese mit ihr — das ist das Geheimnis von Esriel Hildesheimers Grösse als Rabbiner der Adass Jisroel,

So ist E. Hildesheimer in den letzten drei Dezennien seines Lebens (von 1869—1899) mit ganzem Herzen ein Vorkämpfer seiner Gemeinde und ihres Prinzips gewesen, d. h. er hat seine ungeheure Tatkraft ihrer Entwicklung und der gesetzlichen Sicherung ihrer und verwandter Gemeinden Existenz zur Verfügung gestellt. Unter seiner Führung hat die Adass Jisroel Seite an Seite mit der Frankfurter und Wiesbadener Religionsgesellschaft das Austrittsgesetz von 1876 erwirkt, das diesen Gemeinden die Rechte von jüdischen Gemeinden gibt.

Viel tiefer und wirksamer waren seine Anstrengungen zur Ausgestaltung der Adass Jisroel und Vertiefung ihres Gemeindelebens. Noch bevor ihr die staatliche Anerkennung wurde, war sie de facto im Sinn des jüdischen Religionsgesetzes bereits eine vollwertige Gemeinde. Es hat mich immer tief berührt, wie er im Jahre 1869 wenige Wochen nach seinem Antritt des Rabbinats die Religionsschule gründete, die soviel Segen in Berlin gewirkt hat. Wenn man bedenkt, dass es sich lediglich um eine Religionsschule handelt, die nicht auf den ganzen Unterricht Einfluss gewinnen kann und daher nicht solche Wirkungsmöglichkeiten hat wie etwa die wenigen jüdischen Realschulen Deutschlands, so ist das Ergebnis umso achtunggebietender. Soweit ich zu urteilen in der Lage und berechtigt bin, halten die besten Schüler der Religionsschule mit denen Hamburgs und Frankfurts schritt; vor allem aber sind mir nicht wenige Fälle bekannt, wo Kinder von der Adass Jisroel nicht angehörigen Familien in ihrer Schule eine bewundernswerte Liebe zur Thora und ihrem Studium gewonnen haben und lediglich auf dem dort erworbenen Wissen in reiferen Jahren ansehnliche Kenntnisse aufbauten. Freilich war die Religionsschule zu diesen Erfolgen nur dadurch befähigt, dass ausser dem Leiter und dem ersten Oberlehrer der Anstalt, Dr. Deutschländer, in den Dozenten und vielen befähigten Hörern des Seminars hervorragende Lehrkräfte zur Verfügung standen. Aber das Bedeutsamste in der Geschichte der Schule bleibt ihre Gründung und zielsichere Führung, und das ist Dr. Hildesheimers Werk.

Aus den ersten Jahren wird uns viel vom Wanderleben der Gemeinde berichtet. Hier sei des grossen Idealisten Dr. Sternheim mit Dankbarkeit gedacht. Doch gelang es dem niemüden Rabbiner in Gemeinschaft mit seinen treuen בעלי־בתים, einen festen würdigen Ort zu finden: es war die Synagoge in der Gipsstrasse; in ihr betete und sprach er zu seinen Getreuen bis zu seinem Heimgang.

Alle Institutionen schuf er in mustergültiger Weise: Was zuverlässige כשרות-Einrichtungen, was שחיטה, בית הקברות und חברה

קרישא für ganz Berlin bedeuten, darüber braucht kein Wort verloren zu werden. Wieviele, die dem Trennungsgedanken abhold sind, geniessen die Vorteile, die die Adass Jisroel ihnen bietet! Und darüber hinaus: wie ruhen doch alle Bemühungen der Jüdischen Gemeinde zu Berlin in konservativer Richtung, die ja sichtlich zunehmen, auf der Lebensarbeit E. Hildesheimers! Ja, man kann geradezu sagen: der grösste Erfolg seiner rabbinischen Tätigkeit in Berlin ist die Niederringung jener Allmacht und usurpatorischen Tendenz, die die Neologie in der Grossen Gemeinde an den Tag gelegt hat.

In erster Linie war er der Lehrer der Gemeinde. Das Lehren war ihm das grösste Bedürfnis, und so sammelte er stets um sich Schüler. Auch seiner ganzen Gemeinde war er ein leidenschaftlicher Lehrer. Oft hielt er Vorträge und Predigten. Gilt er auch nicht als ein künstlerischer Kanzelredner, so sind sich die Kritiker doch einig, dass der Reichtum seines talmudischen und profanen Wissens seine Predigten zu wertvollen Kundgebungen gestaltete und sein Temperament auch nicht den Eindruck verfehlte.

Wie tief er sein Wirken als Rabbiner in die Seelen seiner Gemeinde eingeschrieben hat, geht daraus hervor, dass alle, die ihn kannten, aber auch deren Kinder, ihn den „Rebbe“ nennen. Und es gibt nicht viele Häuser in der Schar der echten Adass-Jisroel-Familien, wo nicht sein Bild das Heim schmückt; dieses Antlitz mit der hohen Weisheit und noch höheren Güte, die so gross ist, dass sie zu einem Lächeln, als schönstem und echtestem Ausdruck der Menschenliebe und Gottesfurcht, die diesen Grossen zierten, geführt hat. Wer kann dieses Blicks vergessen, der zu gleicher Zeit scharf zu schauen sich bemüht und doch durch milde Lider fast geschlossen wird?

Der Rebbe. Es muss für Esriel Hildesheimer ein wundervolles Gefühl gewesen sein, so genannt zu werden. In Hamburg-Altona hört man zuweilen im Mund älterer Leute das Wort: „der Raw“ und erkennt im Verlauf der Erzählung, dass die Rede vom grossen R. Jakob Ettlinger ist. Es ist der grosse „Raw“ unseres grossen „Rebbe“. — Schöner konnte der Schüler,

der die Weisheit und die Güte von seinem Meister empfangen hatte, nicht geehrt werden, als auch so schlicht — gross wie sein Lehrer namenlos, doch stets genannt zu werden. Seinen wahren Wert aber bekommt diese Ehrung dadurch, dass sie spontan entstanden ist.

Esriel Hildesheimer erreichte als Berliner Raw die Höhe seines Schaffens. Seminar, Schule, כלל-Arbeit und in erster Linie die Gemeinde bedeuten eine solche Fülle von Energie, dass wir Jüngere fassungslos staunen. Aber man erzählt uns, dass der Berliner Raw zu jeder Nachtzeit im Studienzimmer anzutreffen war; so ist seine Arbeitsleistung schon eher verständlich. Sein Arbeitsgebiet wuchs noch, weil er als der orthodoxe Rabbiner der Reichshauptstadt vielfach in Anspruch genommen wurde; von den Behörden als Gutachter und den Gemeinden als Ratgeber. Ihm, der auf schwerstem Terrain eine lebenskräftige Gemeinde geschaffen hatte, vertraute man, und so galt die Verehrung nicht nur dem grossen למדן, sondern auch ganz besonders dem Berliner Rabbiner der Adass Jisroel. Aber seine Bescheidenheit wuchs mit seinem Ansehen. So vervollständigte diese Tugend das lichte Bild des vorbildlichen Rabbiners. Ich kann nicht vergessen, wie er dem Hamburger Oberrabbiner A. Stern auf seine Anfrage wegen des בית הקברות in Hamburg entgegnete, man habe doch sein Gutachten nicht nötig, da ausgezeichnete תלמידי חכמים sich dort befänden, die durchaus kompetent in der Frage seien.

Wenn wir für unsere Zeit ein Wort anwenden dürfen, das חז״ל für R. Jehuda Hanassi prägten, so möchten wir von ihm sagen, dass selten wie bei ihm vereint waren: תורה וגדולה במקום אחד. Die Adass Jisroel hat ein starkes Fundament, weil ihr erster Raw R. Esriel Hildesheimer war.

Esriel Hildesheimer und die jüdische Solidarität.

R. Esriel Hildesheimers Wesen und Wirken war so vielseitig, dass es schwer ist eine Seite seines Wesens herauszugreifen und zu erklären: diese war die alles beherrschende, diese stellt gewissermassen den Brennpunkt da, in dem sich alle Strahlen sammelten und von dem aus sie Licht und Wärme spendend sich überall hin verteilten. Aber, wenn es auch gerade das Charakteristische eines bedeutenden Mannes ist, dass alle Kräfte harmonisch ausgebildet sind, so ist doch immer ein Kraftmittelpunkt zu beobachten, der allen anderen Kräften Halt gibt, von dem aus sie letzten Endes gespeist werden. Bei Esriel Hildesheimer ist es die unendliche Liebe, die Güte des Herzens, die seinem Wesen und seiner Wirksamkeit vor allem das Gepräge gibt, die freilich nur deshalb zu besonders bedeutenden realen Schöpfungen den Weg bahnte, weil sie von einer so starken Willenskraft bedient wurde.

Dieser Güte und Liebe, die seines Wesens Grundzug war, ist es auch zu danken, dass er anders als manche andere Grössen des Judentums sich in so zahllosen Schülern Männer geschaffen, die sein Werk fortsetzten und es weiter ausbauten. Und zwar Schüler, die in ihrem Denken und Fühlen, ja auch in den Nüancen ihrer Welt- und Lebensanschauung sich mannigfach von einander scheiden. Das Band, das sie trotzdem alle umschlang und das sie alle als Schüler des Meisters sich fühlen liess, das war die gemeinsame Liebe zu diesem Lehrer, dessen Güte ein jeder für sich in Anspruch nehmen durfte und den er als Lehrer und Meister nicht missen wollte, sodass ein jeder mit seiner Ansicht auf ihn sich berufen zu können glaubte. In dem „Rebbe“, wie er von ihnen genannt wurde, klang etwas von der chassidischen Anhängerschaft an dem Führer mit. Er war der Rebbe, der in

den erhabenen Höhen über ihn schwebte und doch der, zu dem man, wie bei dem „Rebbe“ in allen Nöten Zuflucht suchte.

Es ist bekannt, wie diese Herzensgüte sich nicht nur an dem ihm nahestehenden Kreis seiner Schüler sondern an jedem auswirkte, der in seinen Kreis trat, der aus Nah und Fern seiner Hilfe bedurfte.

Was aber seinem Namen Weltruf verschaffte, ihn so populär gemacht, wie den Montefiores, das ist seine Betonung des jüdischen Solidaritätsgefühls. Hier wurde er bahnbrechend für das gesetzestreue Judentum der zweiten Häfte des vergangenen Jahrhunderts. Die Brücken zwischen den einzelnen Ländern, vor allem zwischen West- und Osteuropa waren abgebrochen. Auch das deutsche gesetzestreue Judentum hatte den Sinn für das Wohl und Wehe der Masse der Glaubensgenossen, der eigentlichen jüdischen Masse verloren. Ein wahrhaft tiefes Mitgefühl für die Leiden der Brüder im Osten war nicht zu spüren. „Der Pollak“ das war nicht nur der wandernde sammelnde Pole, sondern alles, was aus dem Osten stammte, wurde in derselben Missachtung und Abneigung wiedergebenden Bezeichnung eingeschlossen. Der Klalgedanken, in dem umfassenden Sinne, dass wir alle ein einzig Volk von Brüdern sind, von denen einer für alle einzutreten hat, dass die Judenheiten der verschiedenen Länder Organe eines einheitlichen Volkskörpers sind und jeder Schmerz des einen den ganzen Körper in Mitleidenschaft ziehen muss, war so ziemlich völlig aus dem Bewusstsein geschwunden. Es gab die Institution der Alliance Israelite Universelle, die das Solidaritätsgefühl sogar zu ihrer Devise gemacht כל ישראל ערבים זה לזה sie wirkte in mancher Beziehung segensreich, aber es handelte sich da doch mehr um den Ausfluss einer allgemein humanitären Gesinnung und Betätigung, es pulsierte in den Männern nicht das heisse Fühlen um ihre Volksgenossen, und so wurde, was mit der einen Hand gegeben ward, mit der anderen wieder genommen. Die Alliance hat vielen Juden materiell und im allgemein menschlichen Sinn ideell geholfen, aber durch ihre assimilatorische Tendenz, sie ihrem ursprünglichen Judentum entfremdet.

Anders bei Esriel Hildesheimer. Er hatte nicht nur ein gütiges, sondern auch ein jüdisches Herz. Sein achtzehnjähriger Aufenthalt in Ungarn hatte ihn mit den Ostjuden in innigere Verbindung gebracht, er war dadurch für die Wesensart, die sich dem „unkultivierten" Ostjudentum in Herzensverhärtung verschloss, ein für alle Mal verdorben. Andrerseits hatten die Angriffe, die er von chassidischer Seite erfuhr, ihm die Augen geöffnet für die Gefahren der Einseitigkeit einer alles Westeuropäische ablehnenden Gesinnung. So hatte das Arbeitsfeld, dem er die letzten Mannesjahre gewidmet, in ihm die gegebene Anlage verstärkt, für die Gesamtheit sich mit allen Kräften einzusetzen.

Wie er mit der Gesamtheit aller Glieder des jüdischen Volkes — gleichsam horizontal — sich verbunden fühlte, so empfand er — vertikal — die Einheit der gegenwärtigen mit den vergangenen Geschlechtern mit besonderer Stärke. Eine dankbare Liebe erfüllte ihn gegen die Grössen der alten Zeit. Wenige haben so wie er sich der Persönlichkeit, den Werken und Gedanken der Alten in Demut unterworfen. Und das חסד של אמת hat er in vorbildlicher Weise geübt. Es ging kein Grosser der alten Generation dahin, dessen Wirken er nicht in einem Lebensbild für die Nachwelt zu zeichnen sich bemühte.

„Die jüdische Solidarität" ist ein Thema, das Hildesheimer ausführlich behandelt hat[1]). Nach allen Richtungen wird der Gegenstand abgewandelt. Er redet von der „inneren und äusseren Solidarität." Er zeigt, wie das Gefühl für die Solidarität die Gatten erst so nahe bringt, dass sie eine jüdische Ehe führen und das Verhältnis zwischen den Eltern und Kindern so gestaltet, dass jene sich der Verantwortlichkeit für die Erziehung bewusst werden, diese in den Idealen der Eltern die eigenen Ziele sehen. Die Gemeinde wird nur ihrem Zwecke dienen, wenn der Gemeinsinn ausgebildet ist, wenn mit den Einzelnen mit den Institutionen und dem Gemeinwesen wir uns solidarisch fühlen als wären sie ein Stück von uns. Und endlich ist der

---

[1]) Berlin 1880. Julius Benzian.

religiöse Bestand der Gesamtheit nur denkbar, wenn diese eben in ihrer Gesamtheit für alle eintritt, wenn nicht nach Städten und Ländern sich die Interessen sondern, wenn vielmehr das Bewusstsein lebendig ist, dass das eine Land der Gesamtheit bieten kann, was die anderen Länder aus sich heraus nicht schaffen können. Ein Gedanke, der von ihm fruchtbar gemacht wird für die Notwendigkeit einer von der ganzen Welt zu fordernden Unterstützung der Jeschiwoth und anderer jüdischer Bildungsanstalten. Solidarität aber auch nach aussen hin! In der Betätigung für die Ortsgemeinde, den Staat und die gesamte Menschheit sich bewusst sein, dass der einzelne Jude für alle verantwortlich gemacht wird, aber auch für alle einzustehen hat, die Pflichten, die ihm aus seinem Verhältnis zu Stadt, Staat und Menschheit erwachsen, aufs peinlichste zu erfüllen aber auch auf alle Rechte, die ihm hier zustehen, energisch zu pochen hat. Es ist wiederum bekannt, wie H. das was er hier gelehrt, wie wenige gelebt hat. Institutionen haben auch andere geschaffen und mit Hingabe geleitet. Er aber hat den Gedanken der Notwendigkeit des Eintretens für die Gesamtheit der jüdischen Welt aufs lebhafteste propagiert, hat durch sein Beispiel gezeigt, bei der Frage der Falaschas, bei der Unterstützung der Notleidenden in den fernsten Ländern, bei der Organisierung der Hilfe für die vor den Progroms Flüchtenden, wieviel ein Einzelner vermag, in dem die Liebe für das jüdische Volk in heisser Flamme lodert, der sich mit der jüdischen Gesamtheit in Wahrheit solidarisch fühlt. Sein Beispiel und Muster war es auch, das sich in seinen Söhnen die Helfer erzog, von denen der eine die unvergänglichsten Verdienste für Abwehr und Schutz unserer Rechte sich erworben, ganz auf sich gestellt die Arbeit leistete, die später erst weitverzweigte Organisationen übernahmen, der andere להבח״ל noch jetzt der Mittelpunkt der mannigfachsten Hilfsaktionen im kleineren und weitesten Kreise ist. Dementsprechend war auch seine Liebe von einer anderen Färbung und vor allem von einer anderen Intensität als die in den gesinnungsgenössischen Kreisen geläufige. Es lagen ihm natürlich Gedankengänge fern, wie sie von dem heutigen jüdischen

Nationalismus propagiert werden, aber der berechtigte Kern, dass wir bei allem Wohlergehen die Not des Galuth tagtäglich fühlen müssen, dass die Emanzipation nicht erkauft werden darf mit der Preisgabe wesentlicher Züge des Volkscharakters, dass Erez Jisroel auch vor der Erlösung immer mehr unser Land werden, dass darum der Strom der Auswanderer möglichst nach dem heiligen Lande geleitet, dass grosszügige praktische Palästinaarbeit geleistet werden müsse, kurz all das, was die „Chowewe Zion" vertraten, das hat er schon früh ausgesprochen. [1]) Eine Reihe von Vorträgen hat er diesem Gegenstand gewidmet [2]): Er zeigt in glühenden Worten wie mit Palästina sich Erinnerungen verknüpfen, denen die Menschheit nichts an die Seite zu stellen hat, begnügt sich aber nicht mit theoretischen und gefühlsmässigen Auseinandersetzungen, sondern fordert die Gegenwartsarbeit an Palästina: „Die materiellen Mittel, welche zur Anbahnung einer besseren Zukunft und Vorbereitung zu der, wer weiss, wie bald, nach dem Ratschlusse Gottes anbrechenden Morgenröte Zions und Jerusalems versucht werden, konzentrieren sich auf zwei Prinzipien: Selbsthilfe und Universalismus." Er wird nicht müde, auf die beiden Forderungen als die einzigen Rettungsmittel hinzuweisen. [3]) Das sind heute Alltagsweisheiten.

---

[1]) Vgl. den Brief von H. in שיבת ציון „Sammlung von Aussprüchen hervorragenden zeitgenössischer Gelehrter zu Gunsten der Besiedelung Palästinas." Warschau 1891 S. 52 f.

Eine Uebersetzung dieses ausführlichen und hochinteressanten Schreibens hat Hermann Struck veröffentlicht in „Jüdische Rundschau" 1907 S. 277 f. Bemerkenswert, daraus, dass er schon bei der Auswandererflut nach den Maigesetzen, in einer Notabeln-Versammlung hervorragender Juden Deutschlands, Frankreichs Englands und Amerikas als einziger den Antrag gestellt hat, die Auswandererbewegung nicht ausschliesslich nach Amerika, sondern auch nach Palästina zu leiten, sich aber freilich nicht durchsetzen konnte.

[2]) „Des heiligen Landes Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft." Jüd. Presse 1879 Nr. 5—8. „Die Palästinafrage und ihre Geschichte." Ebd. 1885 Nr. 3—11. „Die Palästinafrage und ihre Geschichte." Israel. Monatsschrift 1904 Nr. 3.

[3]) Vgl. auch E. Hildesheimer: Der Verein Esrath Hanidachim in Jerusalem. Jüd. Presse 1884 Nr. 10.

Aber zu seiner Zeit sollten sie sich erst durchsetzen. Und von der damals geleisteten Palästinaarbeit entfällt kein geringer Anteil auf ihn.

Wenn heute in allen Lagern Palästina im Mittelpunkt des Interesses und des Arbeitsprogrammes steht, so darf auch Esriel Hildesheimers gedacht werden, als dessen, der zu dem Zukunftsbau manchen Stein herbeigetragen. Aus seiner Liebe zu dem jüdischen Volke und dem heiligen Lande heraus sprach er dereinst die Worte: „Ja ein Herzensbedürfnis ist's hinüberzuschweifen zu dem Glorienschein unserer grossen Vergangenheit des heiligen Landes, ein Hochgenuss religiöser Erhebung, weihevoller Bruderliebe und höherer Erleuchtung, eins zu sein mit dem Palästina der Gegenwart und der einzige Trost in den wechselvollen Schicksalen des Erdenlebens, die Ideale des Palästina der Zukunft festzuhalten". Mögen sie auch unser Leitwort sein!

J. W.

ב. פראטאקאל בענין שכר הרב.

ב״ה

אן הייטע צוענדעגזעצטעם דאטא איזט אין דער געפפלאגענען בעראטהונג פאן אקרו״ט בצירוף האלופים ח״י אנשים וחמשה אנשים יצ״י אין אנגעלעגענהייט דעם שטאביללען סאלערס פיר אמ״ו הרב אב״ד נ״י המעותד לבא אלינו זאוואהל אלס פיר דען סאלאר דער צוויי דייני דקהלתינו ה״ה הרבני מו״ה וואלף א״ל[25]) סג״ל והרבני מו״ה שלמה וו״ה[26]) נ״י דעביטירט אונד פאלגענדעס אונווידעררופליך דעצידירט ווארדען אונד צוואר:

ערהיעלט אמ״ו הרב הגאון אב״ד נ״י איינען שטאביללען סאלאֶר פֿאן יאֶהרליכען fl. 800 אין ק״מ דאנן איינען פעשאליטאֶר סאלד פיר די אין די קהלה פאן יעהער דעם הרב אב״ד נ״י שטעטס צוגעאייגנעט געוועזטען שפארטעלן אלס רח״ש החלטות חבר ודרשות וכדומה[27]) פֿאן fl. 200 ק״מ אין סוממא אלזא איינען יאֶהרליכאֶן בעטראג פֿאן fl. 1000 ק״מ. דאהינגעגען ווערדען פֿאן נון אן אללע די ערוואֶהנטען שפארטעֶלן וויא פריהער איינצוהעבען אונד אין קאססא קהל איינצופליעססען זיין.[28]) — — — — — — — — —

אבגעשלאססען אונד אייגענהענדיג בעשטעטיגט מש״ק אור ליום א׳ י״ט א״ש[29]) תרי״א ל׳.

---

[25]) איני יודע מה היה שמו.

[26]) = ווינדהאלץ כאשר יראה מהמשך הפראטאקאל אשר השמטתי פה.

[27]) כל אלו נמנו בכתב הרבנות של ר׳ י״מ פערלס בסי׳ ה׳: „חלטות מבתים ומקומות בית״כ בעזרת אנשים ונשים יקבל מן כל בית הבא מיד ליד בין במכירה בין במתנה בין בחליפין על כל ענין שיהי׳ הן בית גדול או קטן לכל הפחות שני זהו׳ כסף מצות ומן כל מקום הנ״ל ט״ז פגים ואשר יוסיף מוסיפין לו״. ובסי׳ ו׳: „סמיכות חברים ומורינות הכנסה מזה יהי׳ לפי ערך ומעמד האיש ההוא, א׳ המרבה וא׳ הממעיט ובעזבונות הכל לפי הענין והזמן״. ובסי׳ ז׳: „הברירה אצל התחדשות הקהל בכל שנה צריך שיהיה בפני האב״ד הרב נ״י ובהשגחתו עד גמר עשיית הקהל החדש ושיעשה הכל בהכשר גמור והכנסה מזה שני זהו״כ וכ״כ יקבל מאק״רוט בעד דרשת שה״ג וש״ש ומח״ק דגמ״ח וביקור חולים בכל שנה שני זהו״כ״. בענין הרח״ש ע׳ שם בסי׳ ג׳: „כפי תיקון קהלתינו יצ״ו סגיע מכל מאה ומאה מסך הנדן משני צדדים א׳ זה״כ והחלק הרביעי מהסך השלם הזאת לו יהי׳״. — רבנו ר״ע ה״ה ז״ל לא רצה לקבל כל אלה מיחידים או מהחברות. וכמו כן חסר פה גם התנאי בענין „נדבות פורים ור״ה״ אשר מוצג בכתב הרבנות של ר׳ י״מ פערלס במקום השני (סי׳ ב׳).

[28]) פה ידבר הפראטאקאל משכר הדיינים והשמטתי את החלק הזה כי אין לו ענין פה.

[29]) אדר שני.

יחי׳[17]) — מדי שנה בשנה יותן לו איפה אחת שהוא 1 מעצען קמח וק׳דפ[18]) לצורך מצות לבני ביתו יחי׳ — ובחג הסוכות יותן לו מקופת צד״מ[19]) עשרה זהו׳ מעות כסף ליקח בהם ארבעה מינים כאות נפשו היפה. עיפות גדולים וקטנים וברבורים אבוסים לצורך ביתו יוכל לשחוט בלי קחת צעטטעל הנהוג פה.[20])

גם לרבות זה יהי׳ לו מקדש הקדשים להיות חיוב עלינו לקראתו לעלות לתורה בכל חדש בש״ק שמברכין החדש גם לקראתו לתורה ביום א׳ דפסח בעצרת למעשה מרכבה ובשבת חזון הפטרת ישעיהו חזון, ביום א׳ דר״ה, ביו״כ וביום א׳ דסוכות ושמיני עצרת רגל בפני עצמו.[21]) נתינת חבר ומורינו יהי׳ בידיעתי הרמה וברשיון אקרו״ט יצ״ו יחדיו יהיה תמים[22]) וגם יהי׳ לו תמיד מקום מיוחד להתפלל בראש ביהכ״נ אצל ארון הקודש בלי תשלומין וגם לזוגתו הרבנית תחי׳ יהי׳ תמיד מקום מיוחד בראש ביהכ״נ בעזרת נשים בלי תשלומין כלל כל זה קבלנו עלינו לחובה לנו ולבנינו וליוצאי חלצינו עד עולמי עד אמן.

ועתה נברך על המוגמר, האל הטוב והמטיב יכון כסאו רם ונשא בתוכינו, יראה זרע ברך ויאריך ימים וכל אשר עמו במשכנותינו, אין פרץ ואין צווחה ברחובותינו, ד׳ יברך מעשי ידינו וישמחינו לראות בביאת משיח ד׳ רוח אפינו, נשוב מהר לציון עיר קדשינו ושם נזכה לחדות בנועם עבודת דירת מקדשינו. זאת עתירת עבדי ד׳ בכל לבבינו ובכל נפשינו, פה ק״ק א״ש יום ד׳ לחדש ניסן משנת באברתו יסך לך לפ״ק.

הק׳ ברוך בונצלוי רה״ק
„ רפאל פאלאק טה״ק
„ נתן הרש ר״פ[23]) טה״ק (מקום החותם)
„ אהרן ווינד „
„ איציק איידליץ „
„ אברהם אלי׳ שטאמפי גבאי צדקה
„ מאיר קלאבר גבאי צדקה

הק׳ הרשל קלאבר ממונה
„ ליזר שניידער גבאי דת״ת
„ פייבל ראזענבערגער ג׳דע״ע[24])
„ גומפריך בונצלוי קאססיער

---

[17]) כעין זה בכתב הרבנות של ר׳ י״מ פערלס צד 19 סי׳ י׳.

[18]) = וקמחא דפסחא.

[19]) נראה לי שהוראת הר״ת = „צדקת דמתא״ שכן המנהג בקהלותינו שקופת הצדקה קונה את הארבעה מינים להרב. ובכתב הרבנות של רי״מ פערלס (צד 19 סי׳ ח׳) כתוב ג״כ: „ועל חג הסכות יקבל ג״כ מצד מ׳ [צ״ל מצד״מ] פרי עץ הדר״.

[20]) גם זה שם סי׳ ט׳.

[21]) שם סי׳ י״ב כמעט מלה במלה.

[22]) כעין זה שם סי׳ ו׳.

[23]) = ראזענפעלד.

[24]) נראה שהוראת הר״ת = „גבאי דעת עתה״. [לפי וואכשטיין = גבאי דעניי עיר (בנגוד לג׳ דא״י).]

ליתן לו את הוד מלכות ואת נזר העדות, עדות הוא לישראל, שאותו נסכנו לנו למלך על פיו נצא ועל פיו נבא ועל פיהו ישק כל העדה הקדושה והוא יעצור בעם ד' כאות נפשו להורות להם הדרך הטוב והישר, ממנו תצא תורה להורות הוראות איסור והיתר, הוא ידין את בית ישראל בדיני ממונות למען כל איש מישראל אל מקומו יבא בשלום. הוא יגיד להם תורה ומוסר במקהלות עם בביהכ"נ בזמנים מיוחדים כמו בשבת הגדול ובשבת שובה[13]) גם לרבות באסיפת הח"ק דבק"ח בר"ח טבת גם באסיפת בני הח"ק דג"ח יהי' ביום אשר יקבצו[14]) לאסוף בו יחד ולעשות הסעודה, גם בימי הקיץ פעם אחת לחדש באותו השבת שמברכין החדש וכל הדרשות הללו המה מנהג ותיקין ובאלו לא יעבור כתיב — אמנם אם יאבה אמ"ו נ"י לדרוש במקהלות עם לבר מאלו זמנים הנ"ל הרשות נתונה לו ואינו צריך לשאול שום פי שר וקצין עם כי משיח ד' הוא. גם ההשגחה על הרועים רועי צאן ישראל[15]) יהי' תחת ידו ותחת עינו דוקא, על פיו יצאו ועל פיו יבאו ובלעדו לא ירים איש את ידו ואת רגלו, הוא יגיד להם את הדרך אשר ילכו ואת המעשה אשר יעשון, לא יטו ימין ושמאל. מי זה אמר ותהי הוא צוה ויעמוד, כי אך את אשר נפשו אותה ויעש, את אשר יבחר יקרב ואת אשר ירחיק הוא יהיה מרוחק ויהיה לזרה ומזה יתן אמ"ו נ"י הידיעה לאקרו"ט יצ"ו.

ומחמת נידן משך זמן שבתו פה אנו סמוכין ובטוחין על הדברים אשר דברנו עמו בהיותינו יחד בע"מ[16]) ווין הבירה וצדיק באמונתו יחיה ואיש כמהו לא יחל דברו ומוצא שפתיו לא ישנה ובזכות זה יהי' נועם ד' עלינו תמיד ומעשי ידינו יכוננהו ע"ע אמן.

ועתה אדונינו, נגיד לו את דבר חוק ומשפט הרבנות אשר יהיה לו חלף עבודתו, מדי שנה בשנה יקבל מקופת הקהל אלף זהו' קאנווענציאנסמינצע, ורצונו של אדם הוא כבודו לקבל המעות מקאססא קהל לכל זמן ולכל עת שירצה, גם קבלנו עלינו לחובה לפרנס עשרה בחורים מבני ישיבתו ליתן להם ארוחתם בימי החול אצל ב"ב דקהלתנו יחי' איש יום ביומו ובש"ק יותן להם פלעטטין מגבאי צדקה

---

[13]) בכתב הרבנות של ר' שמשון וו"ה כתוב: „הרב המאור הגדול מחוייב ומוטל עליו לדרוש בקהילתנו דוקא כנהוג בכל הקהילות בשבת הגדול ובשבת תשובה" ובכתב הר' של ר' י"מ פערלס כתוב: „דרש דרש משה שתי דרשות בשנה בשבת הגדול ובשבת שובה בתוך מקהלות, בחריפות ובמוסר השכל כמנהג ראשונות . . . ואף גם זאת באסיפת בני ח"ק גמ"ח של אמת תמיד בכל שנה ביום ב' אחר פורים למזכרת ידרוש בביהמ"ד לכבוד הח"ק הנ"ל ולתפארת, וכ"כ בכל שנה ביום ר"ח טבת קבוע לעולמים לדרוש בביתו ובהיכלו כבוד כלו אומרים לכבוד בני ח"ק מבקרי חולים". אמנם הרבנים האלה היו דורשים רק בימים הנזכרים, אבל מר"ע ה"ה בקשו לדרוש גם פעם אחת לחדש בימי הקיץ, כאשר נראה מכתב הרבנות.

[14]) אולי צריך להיות „יקצבו".

[15]) ר"ל המורים וגם השו"ב.

[16]) עיר מלוכה.

זאב[5]) טורף טרוף ברוחו שפרה שמים. — לא שקעה השמש עד כי זרחה אור יומם של שה[6]) פזורה ישראל ונר אלהים טרם יכבה ויצא חטר מגזעו ונצר משרשיו פרח, הוא לכד את מעברות מיכל[7]) הטים[8]) ותורה וחכמה אתו פי שנים, וילך האיש בדרך כל הארץ מוכתר בזקנה ושיבה טובה. — לא ארכו הימים עד כי משה איש האלהים האיר באורו נראה אור, עלה ונתעלה לישב פה על כסא ההוראה, ממנו יצאה התורה לכל קצוי ארץ, ממנו ישקו העדרים, רועה צאן קדשים. ישמח משה[9]) במתנת חלקו ונחלתו כי שפרה לו הרבה גבולו בתלמידים רבים שתו ורבים ישתו לימא[10]) ישב אתנו פה תשע עשר שנה, אחרי כן ד׳ אמר לו לך לך אל ארץ אחרת[11]). ד׳ אמר ותהי הוא צוה ויעמד ונשארנו אנחנו זה יותר מעשר שנים כיתומים ואין אב — עד כי רוח ד׳ דבר בנו ומלתו על לשוננו, מה לכם כי נרדמתם, לכו בקשו, ראו איה בית הרואה אשר ממנו תצא הוראה, איה בית הרועה אשר ירעה ואשר ירביץ צאן קדשים, הם יאכלו בלחמו והמה ישתו מי בארו, בחיקו עלות ינהל ובזרועו טלאים יקבץ. — והנה יהי שם ד׳ מבורך לע״ע יגענו ומצאנו איש כלבבינו, איש אשר [רוח] אלקים בו, תורת ד׳ בלבו, חכמתו תאיר פניו, זהרו יעיד על טוב לבבו, מבין ריסי עיניו ניכר שהוא מלא ברכת שמים מעל ויראת ד׳ היא אוצרו חוסן רב קול לו קול אליו מארץ מרחק יבואו ויתנו עידיהן על צדקתו ותמים פעלו, ומה נאמר ומה נדבר עוד אל המלך מלכו של עולם, הוא יודע עשתונותינו כי מלאי תודה ותשואות חן חן לו. — ועתה אדונינו ורבינו היום הזה[12]) כולם נקבצו ובאו לך מנערינו וזקנינו ישישים ונבוני לחשים ראשים ומובים רוזנים וקצינים חורים וסגנים

---

[5]) [הוא ר׳ בנימין וואלף בן הר׳ מוה״ר אהרן נפטר כ״ח מנחם אב תקכ״ה (אבני אש סי׳ 301)] ובכתב הרבנות של ר׳ י׳ מ׳ פערלס נאמר עליו: „ודרישת הזאב נעדרה״ ועי׳ שם פערלס צד 17, הערה 2.

[6]) [הוא ר׳ אשר לעמיל סג״ל מגלאגוי נכד הכ״ח נפטר בשמחת תורה תק״ן (אבני אש סי׳ 426, וואכשטיין אינשריפטען II, 194)] ועליו נאמר בכתב הרבנות הנ״ל: „כשה אובד הייתי פזורה״.

[7]) [הוא ר׳ יחיאל מיכל בנו של ר׳ אשר לעמיל נפטר מוש״ק ט״ז חשון תקע״ט (אבני אש סי׳ 594 וואכשטיין אינשריפטען II, 194)].

[8]) ע׳ שמואל ב׳ י״ז כ׳.

[9]) [הוא ר׳ יצחק משה פערלס בהג״מ יעקב, נתקבל שם לרב ע״פ כתב הרבנות (ע׳ למעלה בהקדמה) ביום ו׳ עש״ק כ״ח מרחשון בשנת ו׳ל׳ש׳מ׳ו׳ר׳ לפ״ק (תקפ״ב), נפטר בעיר מולדתו ברודא (אונגאריש־בראד) ט״ו אב תרי״ד, מצבתו אצל פראנקעל-גרין: געשיכטע דער יודען אין אונג.־בראד צד 50 בהערה (גם אצל פערלס צד 43), הוא היה תלמיד ר׳ יוסף חתן בעל נוב״י (שווארץ: שם הגדולים מארץ הגר I דף נ״א $_2$/רל״ה, אבני אש 739).] ע׳ על תולדותיו ספרו של פערלס באריכות מצד 1 עד 43.

[10]) הכותב מוסב על דברי הספדן בכתובות ח׳ ע״ב „רבים שתו לימא״ וכו׳.

[11]) העתיק מושבו לעיר באניהאד, ע׳ כתב הרבנות משם אצל פערלס צד 30 והלאה.

[12]) כמו כן כתוב בכתב הרבנות של רי״ מפערלס: „כולם נקבצו ובאו כל העדה הקדושה, ראשים זקנים וישישים נבוני לחשים רוזנים קצינים חורים וסגנים״.

על ידי פרסום כתב הרבנות של ר״ע ה״ה בספר הזכרון הזה ידעו לנו שלשה כתבי־רבנות מקהלה המפארה א״ש; הראשון: כתב הרבנות של ר׳ שמשון ווערטהיימער משנת תנ״ד, הוציאו לאור הפרופ׳ בראנן בספר היובל של הרב פרופ׳ א. שווארץ עם פירושים הסטוריים (מצד 499 עד 507), השני: כתב הרבנות של ר׳ יצחק משה פערלס משנת תקפ״ב, הוציאו לאור נכדו הרב ד״ר אברהם צבי פערלס ע״ה בספרו „בית נאמן" (תרס״ז) מצד 17 עד 20 *), ועתה יופיע כתב הרבנות של רבנו זצ״ל. — אם ישוה הקורא את שלשה כתבי רבנות־האלה, ימצא כמה שוויים בין כלם ובפרט בין שני האחרונים, ואני העירותי על אחדים מאלה בהערותי שבשולי הדפים.

עוד אוסיף על דברַי שערך כתבי־רבנות כאלה גדול מאד מצד חומר ההיסטורי שבהם, כאשר הראה זאת החו׳ המנוח ר׳ דוד קויפמאן ז״ל ב„האשכול" שנה ראשונה (תרנ״ח) צד 117 בהוציאו לאור את כתב־הרבנות של ר׳ יחזקאל לנדוי זצ״ל מפראג, ושם בצד 178 נתן רשימה של כתבי־רבנות אשר הופיעו בדפוס עד ימיו, ועתה יש להוסיף על הרשימה שני אלה אשר דברתי עליהם למעלה והשלישי של רבנו זכרונו לברכה.

א. כתב הרבנות.

בעז״ה

עז כנמר ראש ישראל, ידרשהו ד׳ לטובה ממעל, וכל אשר מדו שאל, איש בא מארץ מרחק להרים יפעת קרן צבי תפארת ישראל, הקים אותו עליון לגבור ורואה, מפענח צפנת חקוק מרועה[1]), איה מקום בינה מקור החכמה מקום לא ידע ולא עבר אנוש, סתום עממו[2]) וידע אלקים אחד מרבבות אלף, ויתן רוח קדשו על איש גבור חיל, חלק לו אלקי׳ כבוד [ו]הדר עטרהו, זאת נחלת עבדי אל כבוד ינהלו, לבם יודע כי בעוז יפעלו, לך אמר אלקי׳ קום עלה מבחר הגברים אתה תפקוד בצבא תערוך מערכה, ה״ה אדונינו מורינו ורבינו נשיא אלקים בתוכינו גאון עוזינו מחמד עינינו הרב הגאון המופלג ביראה וחכמה לו נאוה תהלה ומשרה כבוד והדר מו״ה עזריאל הילדעסהיימער נ״י לנצח עד עמוד הכהן בציץ על מצח.

זכרנו ימים מקדם[3]) שנות עוֹלמים עת העיר ממזרח צדק מחזיק כל ברק ראינו אור כי יהל מאיר ממאפל בא״ש דת, לנו המים, ואחריו קם איש הבינים[4]) . . .

---

*) ספר זה השאיל לי מוה״ר אברהם יודא שווארץ נ״י מורה בקי׳ קאלמא ותודות לו על זה.

[1]) ר״ל: יפתור צפוני תורת משה.

[2]) ע״פ הפסוק יחזקאל כ״ח ג׳ ור״ל: הוא יפתור כל סתום מה שהניחו אחרים בחשיכה.

[3]) גם בתחלת כתב־הרבנות של ר׳ יצחק משה פערלס, אשר ציינתי עליו בהקדמתי, נתנה סקירה היסטורית על פעולת הרבנים אשר היו בא״ש לפניו ואלה הם דבריו על אדות ר׳ מאיר [הוא ר׳ מאיר בר׳ יצחק א״ש בעל „פנים מאירות", נפטר א׳ כ״ז סיון תק״ד, ע׳ מ. פאללאק בספר היובל לר׳ משה אריה בלאך מצד 47 עד 58 „אבני א״ש" אשר ידפס כעת סי׳ 159. ב׳ וואכשטיין] . . . „הוסר העטרה, מאור מאיר עינים להאירה".

[4]) מובן ע״פ סוטה מ״ב ע״ב: „אמר רב שמבונה מכל מום" ר״ל מתוקן ומנוקה מכל מום של כיעור (רש״י).

במצוה הזאת, ואנחנו למען הסדר והמשטר הרהבנו עוז בנפשנו לחלק חבלים ולהראות לכל אחד את חלקו המגיע לו, אך רק בתור מראי מקום אנחנו לו ואם אחד לא ימצא חפץ במה שבררנו לו, יודיענו ונראה מה לעשות. לכבודו בחרנו את המס׳ . . . יודיע נא אם היא לפי רצונו, עוד באחת הננו להעיר בזה את כבודו, והוא להתפלל בכל יום אחר למודו את תפלת „אנא״. עוד לא שקטו גלי רעיוני עצב בקרבנו ולזאת נקצר הפעם ונאמר שלום״ *).

שלום, היא המלה האחרונה במזכרת אהבה זו, וסוכת שלום פרושה על כל עזבונו הרוחני הגדול של מצדיק הרבים זה, ומרובה היא הברכה המוחזקת בכלי שלומו זה. ואם אין עושין נפשות לצדיקים כי מעשיהם הם הם זכרונם הרי כאן צודקים הדברים באופן מיוחד.

לפני מאה שנים ילד יולד לנו ותהי המשרה עליו להיות לגדול בישראל, הלא הוא רבנו עזריאל הילדסהיימר, שהתאמצנו לערוך בקוים כוללים מעטים, לקוים ורצוצים, את תמונתו כמו שהיא מצוירת במוחנו אנו וחי גם כיום בלבות רבואות מבני ישראל. ואין זה רוצה לומר שרק זכרונו חי וקים, אלא שע״י התחדשות פעולותיו על ידי הדורות ההולכים ובאים ועובדים עפ״י שיטתו ורוחו, חי הוא בתוכנו ובפנימיותנו ואין לשר של שכחה עליו כל שליטה. לכן לפני שמש ינון שמו וזכרו לנצח!

*) ראה „Jüd. Presse“ 1899 גליון 26.

כתב הרבנות של ר׳ עזריאל הילדעסהיימער ז״ל
ופראטאקאל בענין שכר הרב בקהל אייזענשטאדט משנת תרי״א.

הו״ל שמואל קליין, רב בק״ק גייהייזל תע״א.

ידידי הנכבד ר׳ ישראל פערלשטיין נ״י בוינה הואיל בטובו לשלח לי את כתב הרבנות של ר״ע ה״ה זצ״ל, אשר העתיק ברשיון הח׳ המצויין ד״ר ב׳ וואכשטיין נ״י מפנקס קהל א״ש, אשר נמצא כעת בידו. גם הוא העתיק את הפראטאקאל אשר עשו בענין שכר הרב, מפנקס הנ״ל, ואני אודה לו ולהד״ר וואכשטיין על טובם ועל טרדתם. הד״ר וואכשטיין מסר לי גם איזה הערות חשובות בענין הרבנים ואנשי האקרו״ט הנזכרים בכתב הרבנות ואלה תבאנה להלן במסגרת [].

מה שנוגע ללשון כתב הרבנות של ר״ע ה״ה ז״ל, הנה הוא מלא וגדוש בטויים ופתגמים תנ״כיים ותלמודיים, וחשבתי שאינו מן הצורך להעיר על כל אחד ואחד מהם, רק באיזה מקומות קשי ההבנה העירותי את המקור.

הפתגם היוני אומר: אדם טוב הוא מורה טוב. ואומרים עליו על הפרופיסור למדיצינה המפואר נאטנגל מוינה, שהיה מרגלא בפומיה: רק אדם טוב יכול להיות רופא טוב. לדעתנו מתאים המשפט המהכם הזה גם בנוגע לרופאי הנפש. רק האיש בעל מזג טוב, השש ומשיש, העובד את ד׳ מתוך שמחה של מצוה — ולשמוח יכול רק איש בעל לב טוב — האיש אשר טיב לבו יאיר פניו מוכשר הוא גם לפעול טוב לעורר למעשה הטוב בהיותו נמנה לראש ומנהיג רוחני ודורש טוב לעמו. ולא להנם העידה התורה על מנהיגנו הראשון ומחוקקנו הכי גדול שעוד בשחר טל ילדותו, בהתבונן אליו אמו — ועין מי רואה כה היטב כעין אם? — ותרא אותו כי טוב. ורבי אלעזר בן ערך מצא שהדרך היותר טוב שידבק בה האדם הוא: לב־טוב!

והטוב האין סופי היה כנראה תכונתו הראשית של רבי עזריאל הילדסהיימר זכרונו לברכה, הקו האופי של נשמתו, ובזה נמצא את המעין המתגבר שממנו שאב כח לעשות ולפעול בכל אשר עשה. אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו. הוא היה יהודי טוב במלא מובן המלה לשבח; וע״כ בהפגש בנפשו הגדולה שלש השאיפות לתורה ולעבודה ולגמילות חסדים, עצר כח לעשותם לסינתזה מרובת התוצאות בעד היהדות האשכנזית והיהדות העולמית הצריכה חזוק.

ככה אנחנו מבינים את חיי האיש הגדול הזה וגם את הצער הגדול שתקף את אוהביו ומכיריו, מוקיריו ותלמידיו בהפיץ השמועה ביום ד׳ לחדש תמוז תרנ״ט כי נשבה ארון אלקים ויתהלך עזריאל את האלקים ואיננו.

תשעה ושמונים רבנים, תלמידים וחברים, נהרו מכל קצוי ארץ אשכנז וגם מחוץ לארץ לחלק את הכבוד האחרון לגדול ישראל זה. אבל גדול היה ליהידים במאות קהלות, והספדים למאות נשאו בבתי כנסיות ובתי מדרישות על העדרו, וכאן נתאמתו עוד הפעם דברי חכמינו: מהספדו של אדם נכר אם אדם גדול הוא.

גדול אהבת התלמידים לרבם ושמירתם אותה גם אחרי הלקחו מעל ראשם נראה לנו באופן מצוין בדבר החלטתם תיכף אחרי פטירתו, לקבל עליהם למור כל הש״ס במשך השנה הראשונה לתועלת נשמתו. וזה לשון המכתב החוזר ששלח הועד הזמני שנבחר למטרה זו אל החברים, תלמידים מקשיבים לקולו:

„בלב מלא רגשי תודה וחרדת קודש לשם ולזכר אדמו״ר הגאון הכ״מ אשר זה מקרוב נסע ממנו למנוחות, גמרנו אמר אנחנו הח״מ במעמד ובהסכם תלמידים רבים אשר אהבת רבנו הכתה שורש בלבם, כי כל התלמידים אשר מימיו שתו ילמדו לתועלת נשמתו הזכה שעור קבוע בכל יום כשנה תמימה, ומשלו יתנו לו, ולמען כי נהיה כולנו כאחד חברים קולעים אל מטרה אחת ושואפים אחר רעיון אחד הסכמנו להשתתף בלמודנו יחד, והוא שכל אחד ואחד מחברינו הרבנים ילמוד לעצמו מסכתא מיוחדת ומי שלא שנה זו ישנה זו, ולתקופת השנה נתאסף יחד לכבוד רבנו נשמתו בג״ע, ואז נעשה הסיום והיתה זאת למזכרת אהבתנו העזה אליו אשר כחותם היא חקוקה על לוח לבבנו לזכרון נצח, לא נפון בזה שגם כבודו יקח בחפץ לבב חלק

הוראה בפה ובכתב, יושב ושונה בישיבה, ודואג גם לפרנסתם החומרית של בני העניים שמהם תצא תורה, עסוק וטרוד יום ולילה ומקבל כל אדם בסבר פנים יפות.

היפלא הדבר אם איש כזה עושה נפלאות ומה זרעו בחיים אף הוא בחיים?

שרטוט קטן מתמונתו המאירה נותנת לנו גם התפלה הקצרה שהתפלל בשם הקהל בבית הכנסת „עדת ישראל" בשבת פ' בהר בחוקותי תר"נ בחג הולדתו השבעים, הרב הראשי הנודע ד"ר מ. פיילכנפלד זצ"ל מפוזנא אחרי דרשתו שנשא לכבוד השבת וחתן היובל שזו נוסחה:

אל אלהי הרוחות אבינו צור ישראל וגואלו הננו לפניך בקול תודה וזמרה על כל החסד אשר גמלתנו בהפקידך על העדה הכבודה הזאת איש אשר רוחך בו רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת דרכיך ויראה את שמך מעשי ידיו ברכת ודרכי צדקותיו הצלחת .והוא מעורו באמת ובתמים הלך לפניך רועה נאמן לעדתו ואח לצרה יולד נפש נענה השביע עינים היה לעור רגלים לפסח ואב לאביונים ורוחו מקור נאמן מעין מתגבר מימי תורתו ישתו רבים נערים וזקנים ותאורנה עיניהם בתים גדולים בנה לשמך לגדל בו תורתך ולגדל בו תפלה ורבים השיב מעון לעבודתך הטהורה לעבדך בלבב שלם ובנפש חפצה ולבו שמח מכל הטובה אשר עשה לשמך לכן הננו לפניך היום בהגיעו לימי זקנה בקול תפלה ותחנונים בעד שלומו ושלום ביתו נא אל תעזוב חסדך ואמתך מעבדך הנאמן והארכתו ימים על ממלכתו מעינות חכמתו יפוצו חוצה רבים ישתו מהם לצמאם והוא יראה ישבע מעמל נפשו יראה בטוב ביתו בניו ובנותיו הברוכים ומדשן עצמותיו תפרחנה עוד ישוב לימי עלומיו וכנשר יחדש נעוריו עד דור דורים ויראה בביאת הגואל במהרה בימינו אמן.

היש צורך בציור יותר נאמן בכדי לשוות נגד עינינו מראה האיש הנעלה הזה שבכל תפוצות הגולה מוקטר מגש לשמו מזכרת כבוד, ואהבתו שמורה נצח?

באולם הקריאה הגדול של בית המדרש לרבנים תלויה היתה תמונתו — מעשה ציר אמן — של רבנו האי־נשכח הזה. וטה רב היה הקסם השפוכה עליה! מה מקסימה בת הצחוק המרחפת על שפתיו! מה רב הזוהר הזרוע על חזותי פניו המבליטים כל מדה נכונה! מה רב הטוב הנשקף מבין ריסי עיניו, ומבבותיהן! כמו חי נצב היה תמיד לפנינו התלמידים המאוחרים של בית מדרשו. בכל פעם כשהרימונו עינינו מן הכרכים העבים והאותיות הקטנות בשעות ההרצאות המענינות של מורינו הגדולים, ומבטנו נפגש עם התמונה רבת ההוד הנשקפת מעל הקיר, כמו זרם של קוי אור מחמם נשתפך ממנה אל לבנו, ובנפשותינו פנימה הרגשנו כאלו שומעים אנחנו קול שפתיו הדובבים: בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך! כמו רוחו ממרום נעור עלינו. ולא רק זאת. אפילו כותלי בית המדרש שהקיפונו כמו דברו אלינו בשפת אלמים ומסרו לנו בלחישה מכל אשר שמעו והקשיבו ממנו במשך שנות התהלכו ביניהם, לומד ומלמד על מנת לשמור ולעשות!

ותא חזי מה עוד בין גאון ישראל זה ובין גדולי רוח אחרים שהיו בינינו. כידוע ישנם גאונים והוגי דעות, סופרים ומשוררים מצוינים המשפיעים רק ממרחקים — ובמדה שאתה מתקרב אליהם ולומד להכירם פנים אל פנים, אתה מרגיש במקום רגש של הערצה רגש של מפח נפש... ומוטב היה לך שלא באת במחיצתם — לא כן היה הדבר עם רבנו עזריאל הילדסהיימר. התמונה שצייר לו טמנו כל אחד ואחד לפי כחו הבהיקה עוד יותר מזיוו והדרו, במדה שנתקרב אליו וזכה לראותו בתור איש חי רב פעלים, שנאצרו בו כל המדות הטובות שמנו חכמים באדם המעלה וצדיק יסוד עולם.

ואמנם כן, אנחנו בני הדור הזה שלא זכינו עוד להכיר את רבנו זה בחיים, ורק את שמעו שמענו, עכ"ז מעלים אנו עלינו כאלו הכרנוהו פנים אל פנים, כאלו מרגישים אנו את קרבתו, כאלו מתהלך הוא בתוכנו. וכל זה בא לנו מכל החבה היתירה שנודעת מתלמידי הגאון הזה לרבם וכמו"כ מכל אלה שעמדו במחיצתו. צריך רק לדפדף מעט בכרכי העתון הידוע „Jüd. Presse" לקרות מה שנמצא כתוב שמה בכרך כ"א 1890 גליון 22—21 אודות חגיגת יום הולדת השבעים של רבנו, הכבוד וההדר שעטרוהו, והשמחה שהיתה במעונו, ובמעוני תלמידיו ובני עדתו. כל הקורא את פרשת החגיגה הנהדרה שנערכה לו, מוכרח לומר, כמו שאמר אז אחד מהנואמים המרובים: מי שלא ראה שמחה זו לא ראה שמחה מימיו! ולשמחה מה זו עושה ואיה מקור אהבה כזו מתלמיד לרבו, אם לא בנפש נאצלה ועדינה, נשמה יתירה ונעלה שאצל לו הקב"ה, בלבו הטהור ומלא הרגש, בקסם לשונו וחן מרותיו, בכל מעשיו שהיו לשם שמים ולהטיב לבריות.

כידוע התואר הגדול שנותנים החסידים ל„צדיק"יהם הוא התואר „רבי" — סתם; ה„רבי" — כך מכונה כל צדיק בפי בני סיעתו. וכדאי לציין הדבר שגדול ישראל זה שנתנגדה מן החסידים, נעטר דוקה בתואר כבוד זה מהמון מעריציו ועד היום הזה כשמזכירים כאן את התואר ה„רבי" הכל יודעים כי הוא הוא המכוון.

אכן זהו משפט נאמן של ההיסטוריא ומסבבה, השופט העליון!

רואים אנו כאן מציאותה של אישיות מצוינת במינה, התגלמות של מדות ואיכיות שונות, של נשואים שונים בנושא אחד. בבתי נפשו של האישיות הזאת נשתקפו כל החיים היהודיים ונשמע הד קולם של כל מאורעותיהם. בעל ההגיון הקר של ההלכה והמדע היה באותה השעה גם בעל הרגש החם, שכל נימי לבו רועדים ומזדעזעים על כל צרה שלא תבא; איש המלחמה שלא חת ולא זע מפני הגפת תריסין וצחצוח חרבות בסיעת המתקנים, היה בעת ובעונה אחת אוהב שלום ורודף שלום, נוח לשמים ונוח לבריות, גבור כארי ורך כילד. מתעמק בסוגיא חמורה, מקמט את מצחו על ו„יש לישב" ושונה פרקים בפלוסופיא, לשונות העמים ומתמטיקה; ריש מתיבתא ורב אב בית דין, דרשן ומוכיח, מקהיל קהלות ברבים ומשכים על פתחי נדיבים לאסוף נדבות בעד אמללים ונגועי פרעות. אלוף ומורה

לרועים נאמנים ומחזירי עטרת היהדות ליושנה. צעירים שרות ושם עזריאל הילדסהיימר קבצם ודבריו להם לאורים ותומים. ע״י בסוסו של הבית הזה שנתמזגו בו למוד התורה עם חקירת המדע בהרמוניה נפלאה התפשטה והתרחבה פעולת צדיק זה בחייו ועוד יותר נתגדלה אחרי הלכו בדרך כל האדם. בשל בית המדרש לרבנים הידוע בטפוסו ומתכונתו — למרות המגרעות שמוצאים גם בו כמובן — ואופיו היהודי־מסורתי הבולט, יכולים לומר על מיסדו את דברי המשפט שהיציא סופר עברי אחד, אם גם שם שלא בצדק, באמרו שהבעל שם־טוב הגדיל לעשות מן הגר״א, בזה שהאחרון השאיר אחריו רק ספרים, גוילים ופתקאות עם הערות וחדושים, בעת שהראשון השאיר אחריו — אנשים. זו כחו לאלוה הגדול של רבנו, שהשאיר אחריו לא ספרים מרובי הכרכים ועשירי הסגנון, ספרים המפרנסים את המוח או מלהיבים את הלב שהשפעתם זמנית ומוגבלת, אלא אנשים חיים וקימים הבאים להגות מזיו שכינתו שלא פסקה מבית מדרשו, דור הולך ודור בא, והתורה ואהל המועד אשר נטה לה הגאון הזה, לעולם עומדים ומשם רועי בני ישראל שואבים רוח קודש.

בצדק אומר אחד מתלמידיו: אין לשער מה היה עם היהדות באשכנז אלמלי יסד רבנו את בית המדרש לרבנים, ואלמלי חנך הוא את תלמידיו למורים ורועי ישראל. מה שעושים ופועלים תלמידיו אלה בתור רבנים, הכל שלו, כי הם רוח מרוחו, ובודאי מתאימים לו דברי המאמר: ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה כאלו עשיתם. כאלו עשה הוא עצמו את כל המעשים הטובים[1].

כן, בית המדרש לרבנים מיסודו של רבי עזריאל הילדסהיימר נהיה במשך הזמן לבית היוצר של נשמת היהדות החרדית המודרנית, שבהכרח יהיה לה תפקיד גדול בעתידו של עמנו. ובכל מקום שאנחנו רואים ביחוד באשכנז חיים יהודיים הרי הם תולדות השפעת תלמידי בית המדרש הזה.

ואם לחשך אדם לומר שגם „גדולים״ אחרים הלכו בדרך זה, יסדו בתי מדרשות כאלה, ובכל זאת לא העלו בידם כזאת שהעלה בידו רבנו הקדוש זה, אף אנן נענה ונאמר לו כדברי אחד המצוינים שבין תלמידיו ולאחרונה מורה בית המדרש הזה[2].

„מסעלים יצרו גם אחרים אבל שום איש לא יסד כמוהו בית אולפנא שייצר את תלמידיו בצלם דמות תבניתו. וזה בשביל ששום איש לא חי את רעיונו כמותו. הוא היה הוגה דעות וירא שמים. לא מאמרים ולמודים, לא כתבים ומפעלים ספרותיים מעידים על חרדותו של אישיות, רק ע״י כל חייו, ע״י התעסקותו בענינים הפעוטים, ע״י יחוסו לשמחה ולצרה, ע״י אומץ רוחו ועמדתו בכל מקרי החיים מתגלה לפנינו התוכיות של איש. ואם נשמתו זכה וטהורה, אם הוא פשוט וישר, אם ירא את ד׳ מעודו, סר מרע ועשה הטוב, אז הרושם שהוא עושה על בני דורו, הוא רושם לדורות בל ימחה, ובשורה הראשונה תלמידיו הם המהללים את הוד ומעלת רבם״.

1) כהן שם. צד 50.

2) ראה Dr. J. Wohlgemuth: Rabbi E. Hildesheimer, Ein Lebensbild בחישורון האשכנזי זה צד 11.

מעשהו השני היה בסוס ושכלול העדה שנתהוותה סביבו. אותה העדה שצריכה היתה לשמש תרים בפני הפורעניות של פרנסי הקהלה הגדולה, המתבוללים התקיפים, שפסעו על ראשי עם קודש ואמרו להעבירם על דעתם ועל צורת דתם; היא העדה אשר כשמה כן היא „עדת ישראל", שבמשך הזמן, גדלה, פרחה וְאִפְשְׁרָה את התחדשות והתפתחות החיים היהודיים המקובלים במטרופולין של ההתבוללות. כי למרות שיש מערערים, מבקרים, ומחפשי מימים שבנסתר ושבגלוי, ומהם שכופרים בזכות קיומה של עדה זו, בתור קהלה בפני עצמה, הנה הלא גם אלה האחרונים יודו, שיצירתה של עדה זו והתפתחותה היה מאורע היסטורי בעל ברכה מרובה בעד יהודי בירת אשכנז, ואולי גם בעד יהודי ארץ אשכנז, ואלמלי היא, מי יודע איזו היו עכשיו פניהם של החיים היהודיים בברלין. מי שאין לפניו משוא פנים בדינו דין הופעה היסטורית, צריך ומחויב הוא לומר: „עדת ישראל" ספוגת רוחה של רבה הגדול יוצרה ומחוללה, מנקודת המבט של הליכות הזמן, היתה יצירה נפלאה והיא היא הלוז שבשדרת קהלת היהודים הברלינית; היא אוצרת את הגרעין הבריא של קיומה והפרחתה, ולכשתבא העת שפרנסי הקהלה הגדולה יבאו לידי הכרה כי דרכם לא יתכן, וכי בלשכת הקהלה צריך שישורר הרוח היהודי האמתי, רוח התורה והמסורה, רוח עברי שלם, אז יודו כי ל„עדת ישראל" משפט הבכורה בזכות הצלת היהדות המקובלת, ואו אז יראו רבים וכן שלמים, עד כמה הרחיק ראות רבה ומיסדה של העדה הזאת שלא נעלם ממנו במה כחה של קהלה גדול והיכן צפונה גדולתה, אפילו אם עדיין צריכה גם היא לשכלול והשתלמות.

אבל, אם שני המוסדות הללו, „עדת ישראל" ובית ספרה יעידו ויגידו על גודל רוחו של מיסדיהם, הנה כלא חשובים הם נגד מעשהו השלישי, הכי נכבד והכי חביב עליו, הלא הוא יסוד ושכלול בית המדרש לרבנים הקים גם כעת לנס. המפעל הכביר הזה נודע כעת בכל העולם ולא להפליג בשבחו מגמתי בזה. רצוני רק לומר, כי בבית אולפנא זה שִׁכֵּן רבי עזריאל הילדסהיימר את רוחו ושמו והגדיל לעשות על ידו יותר מכל גדולי ארצות המערב בחמשים השנים האחרונות לטובת היהדות והחזקתה. יודעים אנו כי רב היה חילו לאוריתא, כי גדול היה האיש בכל מקצועות התורה. עד נאמן יש לנו בזה בהוצאתו ה„הלכות הגדולות" ושאר חדושיו, ועדים חיים היו בזה כל שומעי לקחו ושואלי פיו בהוראה והלכה. אבל גדולים בתורה היו רבים בעטנו, חוברי חבורים ומחדשי חדושים רבו כמו רבו ברחובותינו, רק לא רבי פעלים כמוהו. ע"י טפוח ובצור בית המדרש לרבנים ב ר ו ח ו, ע"י משכו בעבותות אהבה את תלמידיו ששתו בצמא את דבריו לדבקה בו וללכת באורחותיו, הרחיב חוג השפעתו לא רק ברוב קהלות ישראל שבאשכנז, אלא גם מחוץ לגבולות הארץ הזאת, עד אמריקה הגיע, בכל המקומות שבהם משמשים רבנים מתלמידי בית המדרש הזה, והולכים בדרכיו. הבית הנכון ונשא הזה שמוניטין שלו יצאו בכל העולם, הנהו מקור מים חיים שממנו שתו ממנו ישתו צעירים רבים הדבקים בעמם ואלקיהם באמת ובתמים, שמאות מהם היו

להם ומהר לבוא להיות לרבם ומנהלם. ומה שלא אפשר היה שישגשג ויתפתח בתחומה הצר של קהלת המחוז, בין גבוליה הצרות שגבלה לה היהדות החסידית הקיצונית, צמח וגדל ויעש פרי תנובה משמח אלקים ואנשים, פה בבירת אשכנז, עם האפשריות הבלתי מוגבלות שכללה בה.

הנשר הגדול ארך האבר נשתחרר מכלאו הצר. בטיסה אחת התנשא עד לגובה מחריד. בים האויר הזך והמעודד, רב הזהר ומלא האור שט בבטחה לעילא ולעילא, ועל אברתו נשא את גוזליו, את כל אלה שלמדו לאט לאט להבינו, ועל כנפיו נשלם והגביהם מבין סיעת הטועים עם מאוריהם המלאכותיים והמתעים, ויראו להם הדרך ישכון בו אור האמת והצדק, יהדות טהורה ומוצקה, חשוחקת לגלי הזמן העכורים, המשתפכים עליה מכל עבר כדי לגולה או להמעיט את דמותה.

בבירת פרוסיה, שהיתה כבר גם בזמן ההוא מרובה באוכלסי ישראל, העיר שהתנקשות המתבוללים ביהדות המסורתית הגיעה למרום קצה, הוכן הכר הנרחב בעד העסקן החרוץ, איש המעשה הנלבב, בעל המרץ שאינו פוסק, לפעול בעד קדשי ישראל והצלתם. כאן התחילה עבודתו הפוריה שהביאה לו ולכל היהודים הנאמנים לעמם ומסורתם של תקופתנו יותר ממאה שערים זרע ברך ד׳. עדיין אין בינינו איש מומחה לאותו דבר שהספיק כבר לציין ולשער את התוצאות הגדולות והמרובות, שהיו למעשי גדול ישראל זה מאז בואו ברלינה להיות ראשם ואלופם של מתי מספר, שאפילו עדה מסודרת טרם היתה להם, עד זמן פטירתו כשהניח אחריו קהלה חשובה ומסוימה, עם מכון אשר ערכו והשפעתו בעד התחדשות היהדות המערבית טרם נערך כדבעי. עוד טרם ישב סופר מצוין או היסטוריקן בר סמכא, בלי מחשבות מוקדמות, על מדוכה זו, לדון בכובד ראש על ההתגלות הכבירה בחיי היהודים המערביים, חזון עזריאל הילדסהיימר, ולערוך ערך יצירותיו החיות ופועלות פעולה שאינה פוסקת, פעולה ארצית ובין־ארצית.

כי בבוא רבי עזריאל הילדסהיימר בשנת תרס״ט ברלינה, התחיל לעשות פסיעות גדולות על הדרך שהתוה לו כבר, השתדל להוציא אל הפועל את התכנית שרשם לו משכבר הימים, בשביל חזוק היהדות וקניניה. ראשית מעשהו היתה יסוד בית ספר לילדי ישראל ברוח הדת והמסורה ובהתאמה לצורך העת, בית ספר שבשנה זו חגגו ברב פאר חגיגת יובל קיומו, ואשר מקרבו כבר יצאו שני דורות של יהודים ויהודיות נאמנים לעמם, למסורתם ולתורת ישראל. בית ספר אשר הרוח היהודי הטהור מצא בו מקלט נאמן, בית ספר אשר אם גם לא הוציא מקרבו „אדירי תורה", הנה חניכיו ומבקריו ברובם יצאו מזוינים במדה ידועה של ידיעות אלמנטריות של תורת ישראל, נאזרים באהבה מרובה לקדשי ישראל וקניני האומה, מושפעים רוח יהדות שאינה יודעת מותורים ופשרות, תקונים והנחות; בית ספר שכל מבקריו מקבלים בו חנוך דתי יהודי שיוכל לשמש מופת גם לבתי הספר שבמזרח אירופה.

אכלנו את לחמו, עודדנו ונזקק את רוחנו בחייו המופתיים. הוי חיים מה מופתיים! כל כך מיוחדים, נעלים ועדינים. [1])

„בלתי נשכחת נשארה לי — מספר תלמיד אחר מצוין — רשומה של שעה אחת בביתו הנהדר הפתוח לרוחה של רבנו הגדול. פעם אחת בא אליו רב זקן מכובד, אחד מגדולי גאוני הונגריא, כדי להתודע אליו. מוקסם מחבתו, מכל הרוח שנשב בבית ההוא, ושמֵח ביותר על אשר הורשה לנו להיות נוכחים, בשוחחו אתו, פנה הגאון הזקן אל רבנו הנהדר ואמר: „ידידי, מוכרח אני לומר לו, במעמד כל שבאתי אליו לראות אותו בעבודתו ופעולתו. אנחנו רבני אונגריא מדברים מדי יום ביומו שעות אחדות בו. כל עצמותו נפלאת היא ממנו. הריהו מופלג בתורה כמונו; הריהו ירא שמים כמונו, אולי עוד יותר ממנו, הריהו חכם ומלומד בכל, ואנחנו משתאים לו. אבל בדבר אחד אנחנו מלינים עליו. איך זה אפשר, שגדול כמותו, צדיק כמותו, יורה שעות שלמות יונית ורומית? אין אנחנו רוצים לדין עמו, אם דבר זה מותר אם לא. אנחנו אומרים: אסור הוא, וכבודו אומר: מותר. אבל אנחנו שואלים אותו: איך הוא יכול לגרוע כל כך שעות מלמוד התורה?" על זה ענה רבי היקר ואמר: ידידי הנכבד, כבודו התחיל ואמר, שהנכם מדברים בי שעות אחדות בכל יום. הנה השעות האלו אני חוסך. אין אני מדבר בהילדסהיימר ולא באחרים, והשעות הללו, הן הן שאני משתמש בהן להוראות ביונית ורומית. אין אני גורע השעות האלו מלמוד התורה, אני גורע אותן מן ה„נסיון" לדבר באחרים" [2]).

ונאמנים עלינו דברי רבנו נר ישראל, שכתב בעצמו: דבר זה מרגיעני, כי ההתעסקות במדעים עומדת ביחס הנכון אל העיקר, ללמוד התורה" [3]).

העיקר היה אצלו למוד התורה, ש"ס ופוסקים, וספרות ישראל המקובלת הרחבה מני ים. על גדול כחו בתורה מעידים כל הספרים והמאמרים שיצאו מעטו במשך ימי חייו, ועוד יותר אולי המון חידושיו הנפלאים על כל מקצעות הספרות ההלכותית שנשארו בכ"י ועוד יש תקוה שיראו אור עולם. אבל הוא חפץ גם בחכמה ומדע דוקא בשביל חזוק התורה.

ואם הועילה לו באחרונה גודל חכמתו וידיעותיו הרבות בלמודי חול לרכוש לו, אם לא אהבה, לכהפ"ח, רגשי כבוד, מצד מתנגדיו ואנשי ריבו המתקנים, הנה לא עמדו לו כל תורתו, יראת ד' הטהורה אשר ציינה אותו, ולא מעשיו הטובים, להפוך לבב החסידים והמתחסדים עליו לטובה, למרות שכלם הודו ואמרו: שכל מעשיו לשם שמים!

כמצב כזה, מובן הוא, שבבוא אליו בשנת תרכ"ט קריאה מאת ראשי וגבאי „בית המדרש" שבברלין, ממספר ידוע של חרדים לדבר ד' ודתו, שנתפרדו מן העדה הגדולה, ע"י מעשי הזדון והחמס שעשו אז פרנסי הקהלה העריצים, נענה

[1]) הרב דר. ל. רוזנטל מברסלוי „Jüd. Presse", Nr. 26 1899.

[2]) הרב דר. י. הורוויץ מפרנקפורט „Jüd Presse", Nr. 27, 1899.

[3]) דין והשבון השלישי של בית הספר לרבנים באייזנשטדט.

בפני עצמו, היוצא ממסגרת עבודתי זאת. במלים אחדות אציין כאן רק את העובדה המעציבה והמחפירה, כי במקום שהחרדים יחזיקו איש ביד רעהו ויחד יעמדו על נפשם נגד בעלי ההתבוללות ויקל להם — viribus unitis — נצחונם. נהפוך הוא. כי הקיצוניים, הנמצאים בכל דור ודור, אלה שחביב עליהם נצחונם הפרטי מנצחון היהדות הכללית, אלה שבקוצר ראותם אינם רואים את החיים כמות שהם, אלא כמו שמציירים אותה להם בדמיונם הם, הנועצים חרב בינם ובין אחיהם, נפרדים ונפלגים מאת שארם ובשרם, אחיהם לדעה ולמעשה, אפילו דוקא בשעת הסכנה... ולא זו בלבד אלא שתוקעים כף עם בעלי דבביהם הכי נמבזים, בכדי להכריע עמהם את אלה החרדים הרוצים לשמור שארית עם אחד, ולהגן על קיומו של כלל ישראל. כדבר הזה קרה גם בכנסיה הנזכרת. „כאן אירע לו לרבנו התוחלת הכי נכזבה שבכל ימי חייו. המתקנים (או הניאולוגים כמו שקוראים עצמם באונגריא) והחסידים, שתי הכתות הקיצוניות, התאחדו נגדו, ועם שלשים וחמשה צירים, שנשארו נאמנים לו, נשאר במיעוט. אחד מראשי מפלגת החסידים (רבי הילל) ההין לגזור נדוי על רבנו. הפרוד המכאיב בחוג שומרי אמונים, שעליהם היה לעבוד שכם אחד בעד אידיאליהם הכי קדושים, ושרק בהיותם מאוחדים היו יכולים לנצח את בעלי הכפירה והבגידה, הכאיב את רבנו עד למאוד. אשתו ספרה לי, כי אחרי התמהמו בבודפסט כחמשה חדשים שב שחוח ומדוכא ובפנים מלאים קמטים מיגון וצער"[1]).

לשוא היו כל יגיעותיו, לשוא כל שתדלנותו למצוא אזנים קשובות לדבריו, דברי יהודי ירא וחרד אשר רק אושר כלל העם לנגד עיניו, ושמירת התורה והיהדות המסורתית משאת נפשו, כי הקיצוניות אטמה אזני אחיו הקרובים ללבו ולדרכיו, ותכריעהו — לפי שעה. אני אומר: לפי שעה. כי באמת, הנצחון לדורות היה אח"כ לרבי עזריאל הילדסהיימר, ואם לא הוכשר הדור בארץ מכורתו, הנה בא הנס ממקום אחר, שנה אחת אחרי המאורע המעציב הנזכר.

שמונה עשר שנה למד ולמד באייזנשטדט יומם ולילה, למודי קודש ולמודי חול בכונה טהורה. גם בצרכי קהל ישראל בכל ארצות פזוריהם השתתף בעבודה מצוינה וביחוד שם לבו להטיב מצב אחינו יושבי ארץ ישראל, והרבה לפעול במקצוע זה ביחד עם הגאונים רבי צבי הירש קלישר, ורבי אליהו גוטמכר והרבה יותר אח"כ, עד שנכתר בסוף ימיו בשם תפארת „נשיא ארץ הקדש". וערבה עלינו שיחת תלמידיו שנחנכו בבית מדרשו באייזנשטדט, אשר בהדרת קדש ספרו מהליכות רבם בקודש ועבודתו הפוריה.

אחד מתלמידיו אלה המצוינים מספר: „הבחורים היותר מופלאים מישיבות אחרות נהרו המונים המונים אל הרב המהולל באייזנשטדט, שקדמם וימשכם אליו באהבה רבה. הוא לא היה לנו רק מורה, כי גם אומן, כאב נאמן. נהגינו מתורתו,

[1]) כהן, שם צד 48.

להחזיק במדותיו של הקב"ה מה הוא רחום אף אתה רחום והיטיב עם זולתך בכל מאמצי כחך. אכן זו כחו לאלוה של גדול ישראל זה, שכל מעשיו היו רק לשם שמים, לשם טובת עמו, ושכלול רוחו.

מובן מעצמו שמעשי „חייא" זה מצאו להם עוררים ומתנגדים מימין ומשמאל. החרדים והחסידים, וביחוד האחרונים כשמעם שבבית מדרשו של הרב מאייזנשטדט לומדים חוץ מנפ"ת וספרי הקדש גם „שבע החכמות" כמו דברי ימי עולם. מתמטיקה, יונית, רומית וספרותי העמים ותבער כאש חמת קנאתם, ו„כאנשי מעשה", התחילו להתנפל עליו ולרדפהו בכל מיני הרדיפות . . . והמתקנים או המקלקלים על מנת שלא לתקן, גבורי הריפורמה ואדוקי הטמיעה, ראו בהרב המלומד הזה ומעשהו מתנגד עצום, העלול להפיר את מחשבותיהם ולבטל את מזימותיהם ויקדשו גם הם עליו מלחמה, ויתאמצו להבאיש ריחו וריח מפעלו בעיני הממשלה. שם עשיר ורש — המימינים והמשמאילים — נפגשו ובכח הדלטוריא אמרו להכריע את האויב הגדול והמסוכן.

כמה סבלנות ואריכות אפים היו נחוצים ללוחם הזה, להחזיק עמדתו, לבלי נוס מן המערכה או לבלי השליך מידו את הדגל אשר הרים! הדגל העברי שעליו התנצצו ויבריקו דברי הכתוב: בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך! כתוב אשר שִׁוָּהוּ לנגדו תמיד. כמה הרפתקאות עברו על הרב הצעיר, שעפ"י עדות אשתו, עבד בזמן ההוא יותר מעשרים שעית ב„מעת-לעת", וישים לילות כימים בתורה ועבודה וגמילות חסדים, מבלי שעות אל הסכנות שסבבוהו ואפפוהו מכל עבר! כמה מפח נפש סבל בעשות השתדלות מתנגדיו פרי, והפקודה באה מאת נציב המלוכה לסגור בית המדרש לרבנים ולגרש את תלמידיו מחוץ לעיר!

אחר במקומו, היה נותן את החבל ללכת אחר הדלי, היה אולי עוזב גם את משמרתו בקהלתו ומניח לגלגל הזמן להסתובב במרוצתו . . . אבל לא כך היה עם גאון ישראל זה. בטוח בצדקו, בישרת כונתו ונכונת מעשהו הזדַיֵּן ביתר שאת ויתר עוז במרץ שאינו פוסק והצליח לנצח את קמיו. בית המדרש נפתח אחרי שבועות אחדים מחדש במעמד שרי הממשלה, וילך הלך והתפתח, הלך והתגדל.

בזה לא שקטו אמנם אויביו בנפש. המתקן הקיצוני הרב לעאפאלד לאֶוו מסֶגֶדין התנפל עליו באופן היותר מגונה. אבל הילדסהיימר יצא נגדו במאמרים נלהבים, והוכיח כי רק מות בסיר בעלי התקונים כי יניאו את בני ישראל מאחרי ד', להפרידם מן התורה, חיי עמנו ורוחו ולהזירם מכל קדשי ישראל המסורתיים שעשאום לממלכת כהנים וגוי קדוש.

„באחת ידו עושה במלאכה ואחת מחזקת השלח". מצות נחמיה בן חכליה ומעשהו בשעת הסכנה בעד בנין חומת ירושלים, קים גם רבנו עזריאל הילדסהיימר כל ימי שבתו באייזנשטדט במסירת נפש. כי עד שלא נח מרוגזו של בית מדרשו קפץ עליו רונז הכנסיה (Kongress) של ראשי קהלות אונגריא, בשנת 1869. המאורע ההיסטורי רב הערך ההוא שבחיי היהדות והיהודים באונגריא דורש פרק

איש הישר בעיניו יעשה. הוא ראה את הדור כי ברע הוא, לבו התפלץ בקרבו מכל אשר ראה ושמע, ולא אמר די בהוסיפו שמירה על שמירה על מספר הילדים ובעלי־הבתים אשר על פיו יצאו ועל פיו יבאו בדרך התורה והיראה, בעת שבחוץ לשערי מחנהו שכלה חרב הגאונים מפירי חק ומקצצים בנטיעות. היהודי הגדול הזה עם לבו הרחב כפתחו של אולם, דאג ל כ ל אחיו בני אמונתו ומוצאו, ויחשב מחשבות לעשות מעשה רב שיהיה למקור שפע ברכה וטל של תחיה ל כ ל ישראל. ואמנם השב, מצא ועשה. בארבעה תלמידים פתח בית מדרש לרבנים עפ״י שיטה חדשה בלמודים שונה לגמרי מזה של הישיבות, ובזמן קצר גדל מספרם עד למאה וששים.

אוהב ישראל זה צפה מראש, שעתידים תלמידיו אלה שיאציל מרוחו עליהם להתפשט בהרבה קהלות בתור מורים ורועים והיו הם לו לפה לא ר ק בקהלתו, אלא בכל מקום בואם, וידם תכון עמו לכונן אשיות היהדות המסורתית ולהזק עמהם את בדקי בית ישראל המרובים. „מי שבני הנעורים עמו, אומר פתגם ידוע, הרי לו העתיד. רבנו הרחיב את המאמר הזה באמרו: מי שמלהיב מורי בני הנעורים ומורי הקהלות בעד התורה, ומכשירם לנהל את משרתם בהתאם עם דרישות הזמן הוא מציל בזה את עתידה של היהדות״[1]) בית מדרשו צריך היה לשמש מעין בית ספר לחניכי אנשי צבאו, שעליהם יהיה אח״כ לכבוש מצודות הקהלות ולשפוך רוחו עליהם!

מה מזעזעים הם הדברים שנשמעו מעל דל שפתיו ביום „היותר יפה שבחייו״, יום שמחת לבו, יום חגיגת בית המדרש לרבנים באייזנשטדט בהתפללו לד׳: הרחב גבולי בתלמידים הגונים הוגים בתורה לשמה ומופלגים ביראת שמים מעוטרים במדות ובמעשים טובים וחזק לבם ללחום מלחמת חובה ולהחזיק במדתך להטיב עם זולתם בכל מאמצי כהם.

בתפלה קצרה זו שהתפלל בהכנסו לחנוכת בית מדרשו נתבטאו במלואם הגיון לבו, משאת נפשו ואצילות רוחו. כי תורה, עבודה וגמילות חסדים, הם שלשת הדברים, שלשה העמודים, שעליהם בנה בנין עולמו, ועשאו עי״ז לבנין עדי עד.

„הוגים בתורה לשמה״, לא לקנתר ולא להקרא רבי, ואף לא לעשותה קרדום לחפור בה. למוד התורה שיהיה בסדר ושיטה ומאוחד עם התקירה המדעית המוסיפה לו לוית חן ומיפה ומשפרת אותו. „מופלגים ביראת שמים״ טהורה מכל פניה צדדית, שלא לשם עטרה להתגדל בה, ואף לא לשם קבלת פרס, עם עבודה שבלב המרוממת את הנפש ומקרבה לאביה שבשמים, אבל לא עפ״י מדת החסידים הקנאים „השונאים עסק עם החכמות״ (מדברי הגאון במכתב פרטי לאחד מתלמידיו הנמצא בכ״י). „מעוטרים במדות ומעשים טובים״ חיוביים ושליליים. שליליים במלחמת חובה מלחמת מצוה בשונאי נפש ישראל ומסכני חייה, וחיוביים בהתאמצות

[1]) הרב ד״ר כהן במאמרו הנזכר צד 44.

שמו עד למעבר לגבולות ארץ אשכנז. ובשנת תרי"א נקרא לשבת על כסא הרבנות בעיר אייזנשטדט אש־ באונגריא. וכאן מתחילים הפרקים המענינים שבחיי גדול ישראל זה.

המלומד הצעיר אשר חי חיי שלוה והשקט, שלחמו היה נתן ומימיו נאמנים, נענה לקול הקוראים לו להיות אלוף לראשיהם בתור רב ומורה הוראה, מורה דרך ומנהל נאמן; לנדוד לארץ נכריה, שהתורה והחיים המסורתיים פרחו בה עוד במלוא הדרם, אבל לא למען השכר החומרי ואף לא בישביל הכבוד וההתהדרות. הוא הלך עם תכנית מסוימה, בסוף מעשה במחשבה תחלה, להתחיל דוקא בקרן בן שמן זה עבודת הקדש, של אִרגון חנוך דתי מסודר ממוזג עם דרישות הזמן עפ"י הסיסמא „יפה תלמוד תורה עם דרך א"ץ"; עבודת התמזגות של תורה ויראת שמים מצד אחד עם השכלה ותרבות כללית מצד השני, כדי לשים בזה יסוד להתחדשות התורה והיהדות המקובלת. אבל כמה אומץ לב היה נחוץ לפסיעה כזו דוקא בארץ אונגריא, ארץ הישיבות והחסידים הקנאים והגיאולוגים הבריונים. כמה מסירות נפש, כמה שאיפה למעשים כבירים ולחזוק היהדות, כמה אמונה ובטחון בעצמו נצרך היה לו, למען ישה אוזן קשבת לבקשת הקהלה האייזנשטאדטית להתחיל שמה עבודתו הפרובלימטית. אכן זה דרך אנשי המעשה הגדולים אשר בארץ, אנשי השם מאז מעולם. מכיון שהכירו את תפקידם ואת המוטל עליהם, עפעפיהם יישירו נגדיהם, ילכו אל אשר יהיה רוחם ללכת מבלי להתחשב עם הפגעים, אבני הנגף וצורי המכשול האפשריים והודאיים המתרבים תמיד על דרכם. גאוני הרוח מרחיקים ראות ומביטים רק אל המטרה שהציבו להם ואינם רואים את המרחק והמעצורים המונחים ביניהם. והרצון החזק בא ומסייע על ידם ומגַשֵׁר את התהום המפריד בין האישיות ובין המפעל שהיא אומרת ליצור ולממש בחיים. ועל אחת כמה וכמה כשאישיות זו בוטחת בד' ודוגלת בשמו.

כנראה היו יהודי אייזנשטדט, שהֶהינו ככר לקרוא ממרחקים, מגרמניא ארץ התקונים, איש אשר „רבי" ו„חכים" יתקרי להיות אלופם ומורם, אנשים שהבינו את רוח העת. בכתב הרבנות ששלחו לו נאמר: „יגענו ומצאנו איש כלבבנו איש אשר רוח אלקים בו, תורת ד' בלבו, חכמתו תאיר פניו, זהרו יָעיד על טוב לבבו". והרב הצעיר, כעבור אך זמן קצר לבואו לעיר מגורו החדשה התחיל בעבודתו הקדושה, עפ"י התכנית שהציב לו הוא בהתאמה לרוח העת. במשך ירחים אחדים יסד בית ספר מתוקן שהיה למופת לבתי ספר רבים, כן בתכן הלמודים העבריים, כן ברוח היהדות האמתית ששרר בו, וכן בתוכן הלמודים הכלליים שפנה להם המקום המגיע להם עפ"י דרישות הזמן. אבל בזה לבד לא נחה דעתו. הרוח הגדול אשר שכן בקרבו לא יכל להצטמצם בחוג עבודה פעוטה של קהלה אחת, ולו היתה קהלה זו גם גדולה בכמותה ואיכות חבריה. הוא לא רצה להסתפק בזה שיעוג עוגה סביב מחנהו, בזה שינחה את בני עדתו עפ"י רוחו וטעמו, בזה שישטור בקהלתו על שמירת סגולותינו ובשאר מחנות ישראל

קנאותם לא היו צריכים להתבייש בהם. בכל מקום רק עזובה ויאוש".[1]
אבל הצעיר הלומד הזה, שבעינו האחת התבונן וראה כל הנעשה סביבו מקהל הבונדים אחיו בני אמונתו, ובעינו השניה קרא ושנה ולא פסק פומיה מגירסא יום ולילה פשוטו כמשמעו, קלט אל תוכו חומר רוחני מצוין, ששמש לו אח"כ זין וכלי נשק, והכין עצמו לצאת לעזרת ד' בגבורים, ללחום מלחמתה של היהדות המסורתית ולבצר עמדתה.

אחרי עבור רק מספר שנים לצאתו מוכתר בנימוסין בתאר דוקטור לפלוסופיה (בשנת תר"ד בהאללע), הוציא לאור ספר יקר: „חומר להוציא על פיהו משפט על העתקת השבעים" (Materialien zur Beurteilung der Septuaginta) להצדיק את המסורה ולהראות על המון הזיופים שבהעתקת השבעים, ויחליט בנפשו לצאת למלחמה גלויה נגד ראש המתקנים הידוע פיליפזון.

בין המון כתבי ידו של הגאון המנוח זצ"ל מצאתי העתקת מכתב שכתב במוש"ק ויצא שנת תר"ח לחכם אחד, מכתב כתוב בסגנון חי ושוטף שמשתקף בו כבראי מלוטש רוחו היהודי הנעלה אשר פעם בקרבו וידרכהו מנוחה לצאת המערכה. וז"ל:

חדרי לבי מלאו שמחה וגיל בראותי ממכתבו שקבלתי תמול עש"ק כי לא לריק דברתי דברי אשר הוצאתי ממעמקי לבבי לפני כל רודפי אמת ושונאי שקר. יאמין לי כי מר לי מר אך אין איש אשר חולה על זה ואין איש שם על לב לגודל המהפכה אשר יהפכו המתפרצים בכרם ד' צבאות ואין איש מתרגש על רגשות פועלי און ובראותי כי אין איש ובהשתוממי כי אין מפגיע אמרתי לא עת לחשות עוד להניח משכיות עשתנותי בין מסוה הבושה והענוה לאמר מי אנכי כי עד מתי תהיה האמת נעדרת וסר מרע משתולל ע"ז ארהיב בנפשי עוז אף כי אדמה ואראה כדורך על במתי גאוה להיות חכם בעיניו ונגד פניו נבון אכן בוחן כליות ולב יודע כי לא מרמות רוחי אקפוץ בראש, כי רק להרים קרן התורה והיראה וזה יהיה חלקי מכל עמלי אכן מה כחי כי איחל אין כחי כי אם בקן קולמוסי ואיך משענת קנה רצוץ יערוך מלחמה עם רשעים עריצים אשר כהמון מים רבים יהמיו ורק אם תסובבני עדת קדושים ורבים וכן שלמים יתקעו בחצוצרות על הצר הצורר אז נזכר לפני ד' אלהינו ובעזרו יתברך ישובו רשעים לשאול כל גוים שכחי אלקים וכל איש המתאמץ בכל מאמצי כחו לסייע דברי ולהחזיק ידי למצוה רבה יחשב לו...

„בוצין בוצין מקטפיה ידוע" ומכותלי המכתב הזה שנכתב בשעה שהיה המלומד הצעיר רק ראש ופרנס הקהלה הקטנה בעיר מולדתו, נכרים כבר עקבות ה„מדברנא דאומתיה" בעתיד, שבמקום שאין אנשים השתדל להיות איש, גבר בגיברין, אשר שר עם אויבים רבים ויוכל להם, ובמעשיו הפוזיטיבים הכריעם לאט לאט. יראתו הקודמת לחכמתו, תורתו שהרביץ ברבים[2]) ומאמריו שערך נגד המתקנים פירסמו

[1]) Dr. Hildesheimer. Drei Vorträge, Wien 1867

[2]) בין תלמידיו מזמן ההוא נמנה הרב ד"ר מ. לעהמן, שהיה אח"כ רב במאינץ ומיסד העתון „איזראעליט", שהושפע מרוחו.

עוד רק בארצות מזרח אירופה. שמה למד בהתמדה ושקידה נפלאה ב׳ שנים. במשך הזמן שמע לקח גם מפי הגאון החכם ברנאים הרב הראשי שבהמבורג. — „החכם״ ההמבורגי הפריא את כל שדה ה„אגדה״ ובאר את תורת ה„דינים״ ע״י התעמקות בחידות המחשבה האנושית העיונית . . . ובישיבתו של הגאון באלטונא, התעטקו בעמקי ה„הלכה״ חשפו אוצרותיה וחדרו את הרוח המדעי ע״י בהירות מיתודית בהגדרת המושגים של ה„שלחן ערוך״[1]). ההגיון והפלפול התלמודי מצד אחד והרומנטיות המדעית־חקירתית מצד השני, פעלו בעת ובעונה אחת על נפש הצעיר המתמיד שעתיד היה להיות „גדול בישראל״, והכשירוהו לדרכו שהלך עליו אח״כ באמץ לב. כשובו לעיר מולדתו, השתלם בלמודי בית ספר תיכוני והצטיין ביותר בחכמת המתמטיקה, ואחר זמן קצר עלתה בידו לעמוד על הבחינה ולקבל תעודת בגרות. בשנת העשרים בא ברלינה וילמוד בהאוניברסיטה פילוסופיה, ספרות, שפות שמיות ומתמטיקה.

„במשך ימי למודו, מספר אחד מתלמידיו, היה על רבנו, ללחום מלחמה קשה את צרות החיים. אביו מת עליו באביב ימי עלומיו, אמו חיתה בדחקות. היו ימים שלרבנו לא היתה גחלת לחמם חדרו; במשך החרף הקשה ישב ולמד בחדר קר, פעם קורא וכותב, ופעם מתהלך בחדר הנה והנה, כדי לחמם מעט יצירי גוו הקפואים מקור, אבל ברוח עשוי לבלי חת, בהתמדה ושקידה שלא פסקו״.[2])

אבל בקשי יומו שלחה ההשגחה לבחיר בניה זה עזרתה מקדש ע״י העשיר הגדול דרחים ומוקיר רבנן, היועץ למסחר רבי יוסף הירש, ראש בית המסחר הידוע בהלברשטדט, שנתן בו עיניו ובחרו להיות חתן אחותו. ע״י מאורע מאושר זה שבחייו, הוסרו ממנו כל הדאגות החמריות ויכול היה ללמוד תורה וחכמה מתוך הרחבת הדעת. אבל אם סרו ממנו הדאגות החמריות, הנה דכאו את נפשו עוד יותר יסורי הנפש על החרבן הרוחני שהתגבר מיום ליום במחנה ישראל באשכנז. בגודל אהבתו לתורתו, דתו ועמו וכל הקדוש לו, היה לבו שותת דם למראה הפרעות שנעשו יום יום מטרשיעי ברית והשמות שהסבו בקדש הני בריוני הכוזים ליקהת אם והמורידים את היהדות לדיוטא התחתונה. המצב הנורא ששרר אז תאר הוא בעצמו באחד מנאומיו בדברים אלה: הימים ההם היו ימים רעים מאוד ליהודים שומרי אמונים שבאשכנז. תשעים ממאה בני הנעורים אשר לכנסת ישראל באשכנז היו בוזי התורה ובוגדיה, והמעולים שבהם היו אלה שהתיחסו באדישות גמורה אל היהדות. חרפה היתה, בנוגע ליהדות, ואפילו רק בקריאת השם, להראות על מוצאו ויהדותו. הָיֹה בעל־תרבות ולפנות עורף לכל היהדות, נראה להם כמושג אחד. קנאות הרדיפה של בעלי התקונים, עברה גבולים שאפילו ימי הבינים עם

---

[1]) Rabb. Dr. M. Horowitz, „Jüd. Presse“ Nr. 27, 1899

[2]) Rabb. Dr. Cohn: Rabb. Isr. Hildesheimer, Persönliche Erinnerungen, Jahrb. f. Schweiz 1920 S. 39.

ולשוב לעשות לה נפשות רבות בין פנות העם שכבר נמחו ממנו זכרונות חיי התורה וחזיונות החיים הלאומיים. שיותר מחמשים שנה היה עומד בשורה הראשונה במערכות החיים — מערכות הקרב במלחמתה של תורה — לשם התורה ויראת שמים טהורה, בלי פניות עצמיות ונטיות לצדדים לטובת האומה המוסרית והמדינית. בימי חמשים שנה ויותר הרה והגה מחשבות גדולות, ובעצמו הוציא אותן לפעולות ידים, הוא היה המחולל ומוליד — והוא גם טפח ורבה את המפעלים ההם ויהי מכוננם ומהזיקם".[1])

כדאי הוא איפוא, שבמלאת כיום מאה שנה להולדת גאון ישראל זה, שנשתמש בשעת כושר זו להחיות לעיני בני הדור הזה ע"י שרטוטים אחדים את תמונתו רבת הזוהר וההוד. יודע אני אמנם כמה קשה היא מלאכתו של סופר הבא לערוך דמות דיוקנו של גאון־רוח, אפילו ביודעו ומכירו, מי שבכלל ביתו ותכונות נפשו נאמן הוא, בהיותו קרוב אליו בחיים חיתו והיה מרואי פניו, ומכל שכן שתכבד העבודה עשרת מונים על הבא לשרטט תמונה כזו, כשהוא נסמך רק על שמועות קרובות ורחוקות, ספורים וציונים, קריאת כתבים והתבוננות במפעליו של „גבורו". אבל כאמור, לא תולדה שלמה ומפורטת אומר אני לתת מאיש המורם מעם הלזה, כאן, כי אם מעין רשמת בבואותו ושרטוט תמונתו כפי שהיא נראית לנו בני הדור הזה מקרוב ומרחוק; לנו בני הדור הנוכחי הרואים אולי ככר בבהירות יותר גדולה את התכונות הרוממות שנאצרו באיש קדוש זה ע"י תוצאות מעשיו המתגלמות לעינינו, שהם מעשים לדורות.

„רוצה אתה להכיר את המשורר, לשכנו תדרוש ולארץ מולדתו תשים פניך", אמר אחד מגדולי משוררי אשכנז. ובצדק. כי רק בהכירנו לדעת את המקום, הסביבה והרוח ששרר במקום מולדתו, גדולו והתפתחותו, חייו ומעשיו, אז רק אז נוכל להבין את השתלשלות מאורעות חיי האיש רב הפעלים שהתרומם מעל לאנשי גילו, ויהי למורה דרך, למאור גדול לבני דורו כניח עליו רוח ד', ולהעריך כדבעי את הרם ונשא שבנשמתו. ובדרך הזה נלך גם אנו בכדי ללמוד להכיר על נכון מהות, ערך ופרשת גדולת האישיות המענינת אותנו פה.

רבי עזריאל הילדסהיימר היה נצר ממשפחה מיוחסת בישראל. אביו היה גדול בתורה, תלמידו של הגאון בעל ה„הפלאה", ונולד בעיר הלברשטדט ביום כ"ז אייר שנת תק"פ. הלברשטדט, עיר מחוזית שקטה, עם מספר מסוים של משפחות יהודיות, שמרה בקרבה עד ימינו אלה מדה ידועה של חיים יהודיים טהורים. בבית הספר של הקהלה היהודית בלה הנער את שחר טל ילדותו, ואביו שנבא לו גדולות, זרע על תלמי לוח לבו את הגרעינים הראשונים של תורה ויראת שמים. אח"כ למד בהישיבה „השארת צבי" שנתקיימה אז עדיין שם, וגם מלמודי חול, שהתמכרו להם כל בני הנעורים, לא משך ידו. בהיותו בן טו"ב שנים הלך לאלטונא לישיבתו של הגאון הנודע רבי יעקב עטלינגר, בעל ערוך לנר וכו' האחרון בגאוני אשכנז מן הטפוס הישן הנמצא כעת

---

[1]) ש. פ. ראבינאוויץ, לוח אחיאסף תר"ס צד 308,9.

שהיתה הגורם הכי נכבד בהתרקמותה, התכצרותה ותחיתה של יהדות זו; אישיות שפעולתה היתה כל כך עצומה ומתמדת, עד שבצדק נוכל לומר עליה, שהיא היתה רוח החיה באופני התחדשות היהדות החרדית המערבית ומכוננה.

חכם אנגלי ידוע אמר שלפי דעתו, יחידי סגולה, אנשי הרוח הענקיים „הגבורים", הם הם יוצרי ומחייבי ההיסטוריא ומאורעותיה, גורמי השלתשלות המקרים ובוראי התקופות ודעותיהן. אמנם יש מי שחולק ע"ז ואומר שאין גם הגאונים ובעלי הכשרון הכי מצוינים כי אם בני ה„סביבה" ודורם, מסובבים ולא מסבבים, ואין בפרט אלא מה שבכלל. אבל בזאת לית מאן דפליג, שאם אין גאון הרוח יוצר תקופה דוקא, הנה לפעמים לא רחוקות „בן" התקופה ממדת קונו יש בו להלחם נגד זרם הזמן, להטותו אל אשר יחפוץ הוא, ולקבוע לו תחומין וגבולים לא יעברנם. ולא רק זאת אלא גם לכבוש ביד חזקה את רוח הזמן, לו גם לפעמים אפס קצהו, תחת רצונו ונטיתו, לעשותו למלאכו עושה דברו, ועי"ז להטביע חותמו על מהלך הדברים ותוצאותיהם במדה מרובה, שרק דורות יבואו יכולים להשיג ערך גדלה וטיבה. וכדבר הזה נראה גם בתולדת היהדות החרדית המערבית ומחולליה. בתחלת המאה הי"ט למספר הרגיל, הקיפה סערת הזמן את בית ישראל במערב אירופה ותאמר לקעקע אותו עד היסוד בו. נתאמתו דברי המשורר בקינתו על בית המדרש:

אבן אבן תשמט ותִכה לרסיסים,
עמודיך יתפלצון כולך עומר בנסים.

(ח. נ. ביאליק. על סף בית המדרש).

זאת היתה תקופת המהפכה, תקופת ההתנקשות ביהדות המסורתית שבמשך איזה עשרות שנים כמעט אפסה תמה כאלו נגזר עליה כליה מן השמים, ולא קמה עוד רוח באיש.

הדור הישן שנתגדל או שראה עוד את החיים היהודיים המקובלים חלף עבר, ובין בני הדור החדש של אמצע המאה שעברה, נמצאו עוד רק מתי מספר אשר רוח ישראל סבא עודדם ונשמת היהדות המסורתית חייתה אותם והלהיבתם להתחיל במלחמת מגן נגד הרוח החדש שמנפש ועד בשר כלה בבני עמנו המערביים.

השעה היתה כבר, כדברי הפתגם, השעה השתים עשרה, ואם לא נחתם גזר דינה של היהדות החרדית לעבור מן העולם, צריך היה שימצאו ויראו סוף כל סוף מתי מספר הנאמנים לדגלה, אנשים חכמים וידועים אשר שאר רוח ואומץ לב להם, לצאת המערכה, לחרוף נפשם בעד הצלתה של נשמת העם הגועת לעיני בניה — מחריביה.

להיות בין גואליה המעטים ולוחמי מלחמתה של יהדות זו, התעורר אז צעיר אחד נלבב אשר ע"י גודל תורתו, וחכמתו ויראתו, מעשיו והליכותיו בקדש נודע אח"כ בכל קצוי תבל ושמו נחרת באותיות זהב על לוחות דברי ימינו, ה"ה הגאון רבי עזריאל הילדסהיימר, זכר צדיק וקדוש לברכה. זה האיש שזכה: „לשובב נתיבות היהדות התלמודית - ההיסטורית בכנסיות ישראל שבאשכנז



חוברת ג. אייר־סיון תר"פ שנה ראשונה.

ד"ר ש. גרינברג.

מצדיק הרבים.

השקפה על חייו ופעולותיו של הגאון רבי עזריאל הילדסהיימר זצ"ל.

לםלאת מאה שנה להולדתו.

(כ"ז אייר תק"פ—כ"ז אייר תר"פ.)

והמשכילים יזהרו כזהר הרקיע ומצדיקי הרבים
ככוכבים לעולם ועד: (דניאל י"ב ג').

הכל מודים שהיהדות החרדית שבמערב אירופה הולכת ומתפתחת, מתרחבת ומתעשרת בזמן האחרון, למרות שעדיין נושאת היא עליה חותם של יציר רק בעצם תקופת התהוותו.

בכל פנה שאנו פונים רואים אנו תנועה וחיים יהודיים המחייבים אותנו להתיחס אליהם ברגשי כבוד. רואים אנו במחנת החרדים כאן שאיפה כבירה לפעולות ומעשים ברוח ישראל סבא, תשוקה להתעמקות בתרבות ישראל ואוצרות רוחו, התאמצות להגדיל פה ושם ידיעת התורה, חפץ ורצון ליצירת או קביעת ערכין עתיקים־חדשים יהודיים, טפול בפרובלימות הקשות הנוגעות לחיי היהדות, קצת שאיפה להתאחדות עם היהדות המזרחית, רבת התכן ועשירת הדעת והתכונות היהודיות בעצם תמן. בקצרה: נראים פה לפנינו חיים יהודיים תוססים מַרבי ענין ומרַבי התקוות.

אין כאן המקום וגם אין ברצוני הפעם לדבר בארוכה ע"ד השתלשלות המקרים ותולדת המפלגה החשובה הזאת. בכל מה שכתבתי עד כה, חפצתי רק להראות על הופעה זו בחיי עמנו שיש לה ערך היסטורי חשוב מיוחד ועל האישיות המזהירה

Jeschurun

7. Jahrgang | תמוז־אב תר״פ Juli-August 1920 | Heft 7/8

Die Zeitkultur und die traditionelle Anschauung.

Von Dr. Oskar Wolfsberg, Berlin.

An keine andere Gruppe tritt das Problem: Jüdische und Zeitkultur so antwortheischend heran wie an die jüdischen Denker; denn ihnen erlegt der Beruf und das Fach bereits eine Fülle von Fragen auf, zu denen der Nichtakademiker nur bei aussergewöhnlichem Forschen gelangt. Es mag deshalb geeignet erscheinen, die Aufgaben des jüdischen Forschers, das Wesen der Zeitkultur in ihrem Verhältnis zur jüdischen Lehre und die Forschungsaufgaben, die dieses Verhältnis dem Akademiker stellt, zu erörtern.

I.

Der geistige Jude hat die Aufgabe, die Lehre ins Leben zu tragen, insbesondere für seine Person möglichst den ganzen Komplex der jüdischen Verpflichtungen in die Tat umzusetzen d. h. selbst unter den schweren geistigen und sozialen Bedingungen der Umwelt das jüdische Gesetz zu erfüllen und die jüdisch-kulturelle Eigenart zu wahren; ja, er ist berufen — im Gegensatz zu der Praxis der meisten anderen Menschen — das Leben Opfer zugunsten der Lehre bringen zu lassen. Doch soll er nicht kurzsichtig die Augen den Forderungen des Lebens verschliessen, vor allem soll er sich den Sinn für die Konflikte im Leben bewahren, vornehmlich wo es um die Beurteilung anderer Menschen geht. Er darf nicht in Brandscher Halsstarrigkeit die Kraft des eigenen Willens, und sei er auch noch so rein, überschätzen; sonst richtet er sich oder die Welt zugrunde. Der

Glaube an den Deus caritatis, an die Gnade in der Welt, muss wach sein.

Es gibt zwei Typen von Wegweisern, die Achad Haam in seinem berühmten Essay: Prophet und Priester gezeichnet hat. Ich akzeptiere diese beiden Typen, indem ich sie hier nicht als Träger der biblischen Gestalten anschaue sondern als Vertreter der beiden Führergattungen in unserer Zeit, die weder den Seher noch den wirklich im Amt tätigen Priester kennt. Der prophetisch gerichtete Geist schaut auf das Absolute, ist frei von Kompromissen. Der im priesterlichen Sinn waltende Führer sucht den Ausgleich, sein Weg ist die Resultante zwischen der absoluten Forderung und dem Anspruch des Lebens, die seine Komponenten sind. Der Prophet zeigt das Neuland, der Priester bleibt im alten Gebiet oder sucht doch eine Brücke zu schlagen zwischen bekanntem und unbekanntem Land, die der Prophet verschmäht. Grösser und geradliniger ist freilich der Prophet, der Herold einer ungetrübten Idee. Aber dieser Weg ist doch nur das Vorrecht der wirklich Schöpferischen; sie dürfen das Paktieren mit der Meinung anderer verachten. Die mittleren Geister aber dürfen dankbar sein, Priestergewand zu tragen.

Auch dessen muss sich der jüdische Denker bewusst bleiben, dass der Begriff Judentum eine Fülle verschiedener Momente enthält. Und man soll von absoluter Konstanz und Unabänderlichkeit nur da sprechen, wo sie wirklich vorhanden sind: das ist im Religionsgesetz. Das Religionsgesetz im System der Religion entspricht den Tatsachen und Beobachtungen in den Naturwissenschaften. Sie sind das Gesicherte (für das Religionsgesetz ist das natürlich nur unter Voraussetzung seiner Anerkennung der Fall); freilich weichen die Tatsachen der Naturwissenschaften und die Gesetze der Ethik und Religion in ihrer Struktur erheblich von einander ab. Aber doch existiert eine Parallele. Pflicht und Pflichttat sind die Geschehenselemente der Ethik und Religion. Ihnen gegenüber gleicht die Religionsphilosophie in allen ihren Verzweigungen der Hypothesen- und Theorienbildung der Erfahrungswissenschaft. Versuche sind's, den Dingen unter einheitlichem Gedankengang gerecht zu werden.

Daher sehen wir auch bedeutenden Wechsel in den Systemen unserer grossen Religionsphilosophen, der sowohl von der Individualität des Denkers als dem Wissensstand der Zeit sich herleitet.

II.

Wir müssen jetzt die allgemeinen Richtlinien für das Verhältnis des Judentums zur Zeitkultur gewinnen. Es gibt ein ständiges generelles und ein spezielles Problem, jenes folgt aus dem Vorhandensein der Begriffe: jüdische und nichtjüdische Kultur, dies wird von den bestimmten Zeitkulturen her bedingt. Folgende Gedankengänge bestimmen unsere Fragestellung. Insofern wir die Kultur einer Epoche als eine zeitliche begrenzte der ewigkeitsgesättigten jüdischen gegenüberstellen, muss unbedingt ein Gegensatz bestehen. Das also ist die erste Beziehung: Das Ringen von Ewigkeit und Zeitlichkeit. Das ist ein absoluter Gegensatz, der selbst dann bestehen bleibt, wenn eine Aera unserem Lehrgebäude günstig gesinnt ist. Um wieviel mehr dann, wenn ein bewusster Kampf zwischen beiden geführt wird. Denn es ist, wie immer man es psychologisch begründen mag, eine sich stets wiederholende Erscheinung, dass das Zeitliche sich nicht damit begnügt, für seine Frist zu gelten, sondern fast immer bestrebt ist, sich dauernder Herrschaft zu bemächtigen, und dann hebt das imposante Schauspiel an, wo das Ewige in seiner erhabenen, olympischen Ruhe den Kampf mit der stürmischeren Zeitlichkeit ausficht. Dieser Feindschaft eingedenk, muss das Judentum sein Schwert geschärft erhalten und in der Defensive stark bleiben.

Doch ist nicht nur Gegnerschaft und Fremdheit zwischen der jüdischen und der Zeitkultur, sondern es bestehen auch Kräfte der Anziehung. So wie die jüdische Lehre die Welt bereichert hat durch die Fülle ihrer ethischen Wahrheiten, die ebenso sehr im rechtlichen Leben wie in den sich an den Einzelnen wendenden Erziehungsworten zum Ausdruck gelangen, hat auch manche Zeitkultur dem Judentum Früchte gespendet. Was Aristoteles, was arabische Forschung für unsere mittel-

alterlichen Denker bedeutet, ist allzu bekannt. Was aber hier von Bedeutung ist, das ist der Umstand, dass solche Erkenntnisse zum Ausbau unseres Systems dienten.

Es versteht sich, dass letzteres in seiner umfassenden Gestalt nur die grossen Züge des Geschehens angeben kann. Da tritt nun stellvertretend, ergänzend die autonome Forschung ein und vermittelt viele Einzeldaten, die auch uns von hohem Wert sein können. Freilich sagen unsere Weisen, dass es nichts gäbe, was keine Andeutung in der Thora hätte. Aber es sind doch immer nur A n d e u t u n g e n, die in dieser ihrer Bedeutung doch erst erkannt werden, wenn die Forschung sie aufgedeckt hat. So vertieft sich nicht selten unsere jüdische Anschauung infolge der Befruchtung durch die Zeitkultur.

Und noch ein Drittes ist da zu beobachten, ein Werden, das sich durch lange Zeiträume erstreckt und nur langsam und unauffällig vorwärts schreitet, nur klugen Beobachtern, die feinsinnig und mit Ahnungsvermögen begabt sind, erkennbar: es ist die Kurve der einander ablösenden Zeitkulturen, die in ihrer Gesamtheit als Destillat aller gegensätzlichen und verschiedenen Ausgestaltungen menschlichen Denkens und Schaffens zu einem Spiegelbild unserer Lehre führen werden.

Unsere Stellung zur Zeitkultur ist demzufolge sowohl Apologetik wie Einfühlung, Abwehr und freundliche Annäherung. Auf jeden Fall aber ist unsere Stellung zur Zeitkultur mehr als eine notgedrungene, aufgezwungene geistige Handlung, die nur zum Schutz unseres eigenen Lehrgebäudes geschieht, vielmehr drängt zu diesem Vergleich uns die Erkenntnis vom primären Wert der selbstgeschaffenen Kulturgüter der Menschheit, das Wissen um den fördernden Einfluss der Kultur auf unseren Besitz. Ich habe die Ueberzeugung, dass es eine fruchtbare Auffassung ist, und glaube, dass die Grossen unseres Volkes, wie Maimonides, so dachten. Freilich braucht man diese Betrachtungsweise niemand aufzudrängen. Aber wer von Natur aus zu solchen Fragestellungen neigt und Probleme dieser Art erschaut, der soll wissen, dass diese Gedankenrichtung einen ehrenvollen Platz im Judentum hat. Bevor wir uns den spe-

ziellen Problemen zuwenden, soll uns die Begriffsdefinition der Kultur die Wegrichtung angeben. Kultur ist das Angebaute, die dem Volksgeist entspringende Frucht. Der Volksgeist der Ackerboden, die Kultur das Getreide. Das Volk aber ist schöpferisch in seinen Individuen und seiner Gesamtheit. Das Individuum aber und die Gesamtheit schaffen nach mancherlei Richtung. Sie bemühen sich um rein geistige Fragen, um Erkenntnisprobleme — das ergibt Wissenschaft. Die einzelnen Glieder des Volkes werden zusammengefasst zur Einheit, und so wird der Staat gebildet. Da es aber mehrere solcher Verbände gibt, ersteht das Problem der Beziehungen zwischen den Staaten; es gesellen sich die Kämpfe der Stände hinzu. Wir haben die Politik als Teilbegriff der Kultur. Und endlich erweist eine jede Zeitkultur durch ihren Beitrag zu der Lösung sittlicher Fragen die Höhe ihres Niveaus. Von diesen drei abgegrenzten Gebieten ist die Wissenschaft, wiewohl sie das Ergebnis der Forschung vieler Köpfe ist, das am meisten dem Individuum (nämlich dem schöpferischen Geist) zugehörige Gebiet. Während die ethische Leistung sowohl ihrem Gegenstand als auch dem Subjekt nach (allerdings in geringerem Grade) halb dem Individuum, halb der Gesamtheit zuzuordnen ist, für welch letztere der politische bezw. soziale Aufbau charakteristisch ist.

Wir wollen entsprechend dieser Einteilung die Stellungnahme des Judentums zur Wissenschaft, Politik und Ethik (insbesondere der praktischen) ganz kursorisch und andeutungsweise besprechen und daraus des jüdischen Denkers Aufgaben erkennen.

III.

1. In diesem Zusammenhang soll bei den Beziehungen des Judentums zur Wissenschaft vornehmlich der Philosophie gedacht werden, wobei ich auch in diesem Abschnitt äusserster Kürze und Unvollständigkeit beflissen sein muss. Diese Bevorzugung trägt ihre Rechtfertigung in sich: hier ruhen doch die Grundfragen der Erkenntnis, die, unabhängig von dem Stand der speziellen Wissenschaften, zu allen Zeiten uns beschweren.

Dass die metaphysisch gefärbte jüdische Lehre nicht im Sinn mathematischer oder exakt naturwissenschaftlicher Form bewiesen werden kann, ist dem im Denken Geschulten klar — und erregt ihn nicht; nur wahrscheinlich kann jene gemacht werden. Aber das teilt sie mit wohl allen Systemen. Ueberall, wo Geschichte, Ethik usw. durch Theorien erklärt werden, stossen wir auf diese schlechthinige Unerweisbarkeit. Daher können auch die grössten Gegensätze nebeneinander und nacheinander Aufnahme finden; als Beispiel nehme ich Spinozas und Bergsons (übrigens zweier Juden) Stellung zum Freiheitsproblem. Spinoza kennt im Weltgetriebe nur Notwendigkeit, Bergson hat der Freiheit ein weites Feld: Geschichte und Stammesentwicklung der Organismen reserviert und zwar in der indeterministischen Form, die beinahe zu Grabe getragen war und nur über Schopenhauer sich hinübergerettet hat, d. h. losgelöst von Gesetz und Notwendigkeit.[1]) Auch in Bergsons Philosophie ist Freiheit kein streng abgeleiteter Begriff sondern ein primärer, einem Wunsch des Autors entspringend, und gewinnt deshalb wie in der jüdischen Lehre Gestaltungskraft für naturwissenschaftliche Theorienbildung z. B. mit Hinblick auf die Entwicklungslehre.

Zwei nicht ganz selbstverständliche, bisher ziemlich unbeachtete Tatsachen möchte ich bei dieser Gelegenheit hervorheben. Wir sagten schon zu Beginn dieses Abschnitts, wie stark der metaphysische Anteil in der jüdischen Lehre (darin fast allen Religionen ähnlich) ist. Nun sollte man den erheblichsten Schaden von den Systemen erwarten, die Metaphysischem fernstehen oder gar sie ablehnen.

Dennoch steht diese Philosophie weniger direkt im Kampf mit der jüdischen Lehre als die metaphysischen Systeme der älteren und neueren Philosophie. Bei genauerer Prüfung nimmt das nicht gar so sehr Wunder. Denn einerseits richtet sich

---

[1]) Ueber das Problem der Freiheit orientiert in ausserordentlich klarer und scharfer Weise Drieschs Schrift gleichen Titels aus Reichls Deutschen Schriften 1917. Ich werde voraussichtlich über diese Schrift mich noch äussern.

der Gegensatz der Immanenzphilosophie d. i. die Philosophie, die lediglich alles als Bewusstseinsinhalt auffasst und das Problem der Transzendenz bezw. der Realität d. h. eine wirkliche, ausser des Bewusstseins vorhandene Existenz der Dinge ausscheidet, nicht lediglich gegen unsere Metaphysik sondern gegen alle Versuche einer „Realisierung“ (Külpe); andererseits leugnet sie nicht die Möglichkeit des wirklichen Seins der Objekte unserer Erkenntnis sondern gesteht nur, dass unserer Einsicht das Reich der Metaphysik verschlossen bleibt. Ja, man könnte den Schluss ziehen, dass, wenn sie überhaupt einen Einblick in das „Wirkliche“ zugeben könnte, sie eine Offenbarung postulieren müsste. (Selbstverständlich fordert die Immanenzphilosophie die Offenbarung nicht; sie verzichtet lieber auf die Entschleierung des Bildes von Sais; aber ich will ja nur dartun, wie für sie einzig der Einblick in das Reale möglich würde). So ficht die Immanenzphilosophie weniger die Ergebnisse und Inhalte unserer Lehre an als deren Methode. Und das könnte uns kalt lassen, wenn die Richtigkeit der Angaben gesichert ist. Auf der anderen Seite können auch wir ohne Widerstreben uns dem Studium einer solchen massvollen Philosophie hingeben; lehrt sie doch nur das Verhältnis von Bewusstsein und dessen Inhalten, und bei der Beschränkung auf eine solche Betrachtungsweise allen Erlebens ist kein Grund zu irgend einer Kontroverse. Anders das Verhältnis zu den metaphysischen Systemen. Diese sagen nicht minder als die Lehre des Judentums über Gott und Welt, Ziele und Zwecke, Sinn und Wert von Werden und Vergehen aus und beanspruchen Autorität. Da bestehen nicht nur tatsächlich heftige Gegensätze, weil doch jeder Autor von einer ganz bestimmten Idee ausgeht — z. B. von der Definition der Substanz (Spinoza) ; die meisten metaphysischen Lehren sind deduktiv; erst im letzten Jahrhundert ist die Erkenntnis erwacht, dass entsprechend dem Geist moderner Forschung auch die Metaphysik nicht aus der Definition eines erhabenen Begriffes, wie Gott, sondern aus der Summe der einzelnen Resultate der Wissenschaft hervorgehen, also induktiv sein müsse —

sondern es müssen notwendig, gleichsam ex definitione, Zusammenstösse erfolgen.

Auch innerhalb der metaphysischen Lehren begegnen wir hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Judentum fast paradoxen Erscheinungen. Ich denke hier vornehmlich wieder an Spinoza und Bergson. Wer von beiden Systemen Kenntnis hat, wird zunächt meine Meinung, dass manches aus Bergson uns näher steht als Spinoza, für befremdlich halten. Und in der Tat: Gott bei Spinoza als die ruhende Vollendung scheint uns aniprechender als das „Dieu se fait“ bei Bergson. Aber, wie sch oben schon hervorhob, Bergson kennt den Freiheitsbegriff, eben weil כביכול Dieu se fait. Auch uns ist doch der Freiheitsgedanke unendlich wertvoll. — Freilich will ich deshalb nicht ohne weiteres Bergsons allzu kühne Auffassung annehmen. Aber mir liegt daran zu zeigen, wie schwer es ist, eine einseitige Uebereinstimmung mit einem Philosophen zu vermuten, und wie reich anderseits die Beziehungen der jüdischen Gedankenwelt zu vielen Systemen ist. Uebrigens möchte ich an dieser Stelle hervorheben, dass sich für die Vorstellung des „Dieu se fait“ jedenfalls eine Analogie, wenn auch keine Uebereinstimmung in der agadischen Literatur findet: in der Vorstellung, dass Gott der Menschen zu seinem Werk bedarf. Dafür gibt es ja viele Belegstellen[1]. Soweit ich sehe, scheint sogar dieser Gedanke dem Judentum eigentümlich zu sein. Natürlich weicht die jüdische Anschauung von der Bergsons schon dadurch erheblich ab, dass nach unserer Auffassung Gott sich eines Teils seiner Machtvollkommenheit freiwillig begeben hat, um sie durch die Tat reiner Menschen (צדיקים) wiederzurückgewinnen. Es ist gewissermassen eine bewusste Problemsetzung durch Gott. Bei Bergson fliesst ja erst der sich allmählich vervollkommnende Gottesbegriff aus der fortschreitenden Vollendung der Natur. — Die Ansicht, dass Gott durch die Schöpfung, die

[1]) Siehe z. B. Traktat Sabbat 89 a. היה לך לעזרני und die daraus-gezogene Konsequenz ועתה יגדל נא כח ה׳ dazu Raschi לומר תצלה מלאכתך יישר כחך ששיברת = אשר שברת ; צדיקים בדבורם מוסיפין כח וכו׳ z. St. מהרש״א u. ibid. 87 a. u. a. St.

ja den Beginn dieses Problems: Gott und Natur darstellt, das Gleichgewicht Seiner selbst gestört hat und es nun durch uns wiederhergestellt sehen will, ist öfters ausgesprochen worden. Vergleiche auch Malbim in seinem Kommentar zur Stelle ושמתיך בנקרת הצור Ex. 33,22.

Bei diesem Verhältnis: Schöpfer und Geschöpf sollte man auch unabhängig von der Auseinandersetzung mit fremden Systemen verweilen. Mir scheint darin das eigentlich Mystische unseres Systems enthalten zu sein; denn diese Wechselwirkung hat etwas so Dunkles und Fesselndes zugleich in sich. Dieser Gedanke ist ebenso gewaltig wie fruchtbar, denn er ist eine Fundgrube ethischer Impulse; er bringt uns dem Ewigen so nahe; aber indem er Gott dem Menschen und den Menschen Gott nähert, raubt er dem Unendlichen nichts vom Unergründlichen, wohl aber weckt er im Menschen die Erkenntnis der eigenen Rätselhaftigkeit. Auch das scheint mir mystisch: den Menschen entfremdet diese Gottnähe sich selbst. Und bezeichnend für diese Gedanken, die auch tiefste Erfahrung wachrufen kann, ist, dass sie doch nicht aus Einzelerkenntnissen gewonnen sondern vorgeahnt sind.

In aller Kürze sollen hier als spezielle Probleme noch das Wunder und die Schöpfung genannt werden. Sie gehören wohl hierher mehr als in das Kapitel Naturwissenschaft. Ich glaube, bei der apologetischen Arbeit genügt es klarzulegen, dass diese Postulate, die von uns erhoben, von der Wissenschaft aber abgelehnt werden, nicht vernunftwidrig sind. Dann ist der ethische Gewinn, der aus ihrer Anerkennung fliesst — denn viele sittliche Verpflichtungen des Juden erhalten doch von ihnen her (Weltschöpfung, Offenbarung und anderen Unterbrechungen normalen Naturgeschehens) überaus wirksame Begründung — Grund genug, um sie gelten zu lassen.

Die Beziehungen zur Naturwissenschaft lassen sich unmöglich an dieser Stelle, die mehr die Probleme nennen als lösen soll, in extenso darlegen. In diesem Zusammenhang aber ist auch das Detail nicht Problem. Die grossen Fragen fallen wiederum in das Nachbargebiet der Naturphilosophie. Hier muss auf die Literatur verwiesen werden, die den Ueberhebungen mancher Forscher

wirksam entgegentritt: ich nenne die Schriften von Fleischmann, Reinke, Driesch u. a. Die Quellen fliessen in unserem Schrifttum leider spärlich, immerhin findet sich mancherlei Anregung bei Ahron Marcus, der selbst wieder auf Luzzato die Aufmerksamkeit der Leser lenkt (קלח פתחי חכמה), Wohlgemuth etc.[1]). Hier mag diesmal eine historische Betrachtungsweise genügen: die Geschichte der Evolutionslehre insbesondere als Darwinismus ist lehrreich genug, um zu illustrieren, wie auf eine Periode anschwellender Begeisterung endlich Ernüchterung und jetzt wachsende Ablehnung folgt. Es ist jedenfalls für uns, die wir mehr Beobachter als Mitwirkende in der naturwissenschaftlichen Forschung sind, von hohem Interesse zu sehen, wie Oskar Hertwig der in der Maienblüte des Darwinismus zum Forscher heranwuchs und zu den treuesten Schülern Ernst Haeckels gehörte, nun an der Schwelle des Greisenalters, gleichsam als Facit seiner und der Zeitgenossen Lebensleistung, dem Darwinismus eine unverhüllte Absage erteilt. („Das Werden der Organismen“ und „zur Abwehr des ethischen, sozialen etc. Darwinismus“). Das, was alle unvoreingenommenen Leser, ganz besonders aber uns als Juden sympathisch berührt, ist die scharfe Kritik an den ethischen, sozialen und anderen Konsequenzen, die die popularisierenden Schriftsteller aus Darwins Lehre gezogen haben. Die Sprache des Ethos wagt sich wieder aus dem Kerker hervor, in den ihn die Tyrannei der Naturforscher gesperrt hatte. Das ist gewiss ein bedeutsamer Fortschritt, dass man die Allgewalt des naturwissenschaftlichen Denkens gebrochen hat. Es ist kulturhistorisch nicht uninteressant, dass jetzt der Darwinismus zusammenbricht, um dessen Vernachlässigung willen noch M. Verworn am Anfang des Krieges in „Die biologischen Grundlagen der Kulturpolitik“ England für ein dem Untergang geweihtes Land hielt. Merkwürdigerweise hat ebenso wie mancher antidarwinistische Autor auch die Geschichte ein anderes Urteil gesprochen und dem Land, wo das „kritisch-experimentelle Denken“ nicht so entwickelt ist wie in Deutschland (Verworn), den

---

[1]) Ich habe in einigen Aufsätzen „Zur Deszendenztheorie“ u. Erschaffung, Entstehung, Entwicklung (Jeschurun I, IV, V) die Leser dieser Zeitschrift über einige Fragen orientiert.

Sieg verliehen. Nochmals betone ich hier wie in meiner Abhandlung „Erschaffung etc.“, dass hinsichtlich der Deszendenztheorie wir uns auf Johannsen, den kompetenten Botaniker, berufen können, der die Frage der Deszendenztheorie als eine offene bezeichnet.

Für dieses Kapitel gilt, was ich im allgemeinen Teil gesagt habe: die positiven Leistungen überwiegen die der Abwehr. Gerade in Dingen der Naturerkenntnis scheint jetzt ein Zeitabschnitt angebrochen zu sein, wo diese Ansicht an Bedeutung gewinnt. So will ich auch hier betonen, dass die Theorien des Lebens, der Urzeugung, die Begriffe Krankheit und Tod, Vererbung etc. mehr Beachtung finden müssten, umso mehr, als sie uns Gelegenheit geben, aus unserem Schrifttum eigenes Material beizubringen, und uns nicht lediglich diese oder jene Anschauung der Autoren als unjüdisch abzulehnen zwingt sondern eine eigene Theorie gestattet, möglicherweise bereichert und vertieft durch spezielle Forschungsergebnisse der Gegenwart. Diese Andeutungen müssen genügen und durch spätere Sonderuntersuchungen ergänzt werden.

2. Politik. Wenn wir von der Warte jüdischer Gesinnung zu politischen Problemen Stellung nehmen wollen, so müssen wir mit einigen unklaren Vorstellungen, die sich bei uns eingenistet haben, aufräumen und erst in grossen Linien zu zeichnen versuchen, welche Haltung von uns eingenommen werden muss, wieweit wir gebunden sind, und wann wir Bewegungsfreiheit haben. Da gilt es in erster Linie Front zu machen gegen jenen billigen und erfolgreichen Opportunismus, der dem Augenblick und den zeitgenössischen Machthabern huldigt. Das steht durchaus nicht im Gegensatz zu der Verpflichtung zur Loyalität gegen die gesetzgebenden und ausführenden Gewalten. Denn zu mehr kann ja wohl ein Mensch nicht verpflichtet sein. Deshalb muss man Hass tragen gegen alle, die sich und uns allzu sehr dem Zeitgeist versklaven. Es ist ein überaus unsympathisches Bild, dass so schnell mit dem Systemwechsel in einem Land auch bei uns willige Federn bereit stehen, die ihre Liebe zu dem Neuen beteuern. Dem wahrhaft Ehrlichen wird es keiner übel nehmen,

wenn er es begrüsst, dass seine Ideen reifen, und wer, von einer grossen politischen Umwälzung ergriffen, zu einer Revision seiner Ansichten gelangt, ist gewiss höher zu stellen als die, von denen Talleyrand sagt: sie haben nichts gelernt und nichts vergessen. Der Hass und die Abneigung gilt jenen allzu Eilfertigen, denen jede Gesinnung fehlt — und leider sind unter den Helden der Feder über das erlaubte Mass charakterlose Menschen — und denen historische Ereignisse nur dazu da sind, um ihnen Material für ihren Beschäftigungsdrang zu liefern. Schweigen hat weder dem einzelnen noch dem gesamten jüdischen Volk geschadet, und so ist für den Durchschnitt jüdischer Autoren Zurückhaltung gewiss eine hohe Weisheit.

Nur die Auserwählten, Grossen, die der ganzen Mitwelt oder doch der jüdischen Gemeinschaft Neues zu künden haben, sollen, müssen sprechen.

Als Voraussetzung für unsere Auseinandersetzung mit politischen Zeitströmungen muss, wie mir scheint, folgendes gelten: das Judentum als solches ist nicht sozialistisch, nicht monarchistisch, nicht kosmopolitisch und nicht chauvinistisch. Es enthält Ansätze zu jeder Auffassung in seinem weitschichtigen Schrifttum, weil doch all die genannten Gesinnungen aus menschlichen Bestrebungen erwachsen. Das Judentum hat einen universalistischen Charakter; daher kommen vielerlei Elemente, freilich in verschiedener Wertigkeit vor. Aber wir müssen im Auge behalten, dass sich unser politisches Verhalten dadurch von dem anderer Gemeinschaften unterscheidet, dass es einen Kulminationspunkt haben sollte: Gott.

So gerüstet, werden wir dann bei unserer Prüfung historischer oder zeitgenössischer Verhältnisse weniger Bedeutung der besonderen Staatsform beimessen als dem Grad von Gerechtigkeit, der in einer Zeit erkennbar ist. Ueberhaupt sollten wir mehr die Zuschauer als Akteure spielen. Unsere Mission ist nicht allüberall einzugreifen in die politischen Schicksale der Länder und Völker; unser Teil ist das Urteil und die Kritik; wir sollen erwägen, ob Tag oder Nacht ist im Völkergeschehen. Wir sollen

Ursachen ergründen und Schuld und Verdienst erkennen [1]). Was Menschen durch ihre Handlungen und was das Schicksal bewirkt, diese beiden interferierenden Wellen, müssen wir zu sondern versuchen. Dabei ergibt sich ein merkwürdiges Resultat: Wir, die gewohnt sind, als Juden mehr als andere Schuld zu verdammen und Sünde zu verurteilen, werden durch diese doppelte Kausalität mancherlei zur Entlastung der historischen „Verbrecher" beitragen und nicht immer in das Wutgeheul einstimmen, das über Männer, die zerstörten, (עת להרום) ausgestossen wird. Wir glauben zu wissen, dass historisches Geschehen nur sehr bedingt Folge oder direkter, ausschliesslicher Effekt des Wirkens eines Einzelnen ist.

Es ist unmöglich, die aktuellste politische Frage der Gegenwart, den Sozialismus, hier auch nur einigermassen zu würdigen; insbesondere wollen wir seine momentanen Ausprägungen nicht kritisch anschauuen. Das eine glaube ich: dem oben angegebenen Kriterium, der Tendenz zur Gerechtigkeit, genügt er. Und es braucht uns nicht leid darum zu sein, dass fast alle Führer dieser Bewegung unseren Reihen entstammten. Für diese Grossen, Marx, Lassalle etc., gilt doch wohl die Ausnahme, dass sie zum Sprechen berufen, wohl verpflichtet waren. Das Licht, das in Tausende von Hütten hineinstrahlte, geht von ihnen aus. Die Kraft der Menschenbeglückung ist wohl nicht zufällig jüdischen Köpfen und Herzen entströmt. Ich wage es, den kühnen Satz zu prägen, der unseren Gegnern gewiss als Arroganz erscheinen wird: das Judentum ist der Quell des edlen Wollens in all diesen revolutionären Gestalten; ihre Irrungen sind eine Folge der Entfremdung von jüdischer Kultur. Bei manchen z. B. bei G. Landauer ist die Hinneigung zu christlicher Gesinnung mit ihren extremen wirklichkeitswidrigen Anschauungen Ursache der Verständnislosigkeit für konkrete Aufgaben und die Katastrophen der Praxis.

Es ist das tragische Geschick der deutschen Revolution von 1918, dass nur Parteiführer zur Stelle waren, dass kein

[1]) Zu diesem Gedankengang vergl. den Aufsatz des Herausg. d. Zeitschr. „Mussarbemerkungen z. Zeitgesch." Jeschurun VI, S. 225-261.

Seher vom Ausmass eines Tolstoi die Umwälzung aus den Niederungen des Parteikampfes auf die Höhe ethischer und sozialer Abrechnung und grosser Verkündungen hob. Das verursachte, dass, von der sozialdemokratischen Partei abgesehen, kein Mensch, besonders kein freier Geist, mit restloser Genugtuung des 9. November gedenkt. Und doch hätte er ein grosser Gedenktag werden können; denn es ist ja nicht so, wie viele uns einreden wollen, dass einige Kämpfer den stolzen Bau des Reiches untergraben haben; ach nein, die Zeit war überreif, und das System morsch, und so krönte die Zeit zu Helden und Befreiern die kleinen Götter, da keine geeigneten Bannerträger sich einfanden. Das träge, seinen Aufgaben nicht gewachsene Volk muss angeklagt werden, nicht die unzureichenden Führer.

Unsere Stellung aber sollte diktiert sein von Loyalität und Zurückhaltung. Letzteres um unseret- und des Wirtsvolkes willen. Ich bin überzeugt, dass auf die Dauer das nicht nur die ehrlichste, sondern auch die erträglichste — und das ist wohl nicht zufällig — Lösung geben wird.

3. Sexualethik.[1])

Während die Probleme, die die Wissenschaft und Politik aufgeben, nur eine verhältnismässig geringe Zahl Menschen beschäftigen und deshalb nur einem kleinen jüdischen Kreis Aufgaben stellen, ergreift die praktische Ethik insbesondere in ihrer Ausprägung als Sexualmoral die Gesamtheit des Volkes. Hier ist das Verhältnis zu den Wirtsvölkern nicht nur theoretisch sondern praktisch von eminenter Bedeutung. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, dass je freier die Juden in einem Land wohnen — je mehr also Assimilation in irgend einer Form sich geltend macht — desto vollkommener übernehmen sie die Gewohnheiten ihrer Umgebung. Was nun die Völker betrifft, so erkennen wir folgende Gesetzmässigkeit: junge, aufblühende Staaten: das alte Rom, die alten germanischen Stämme (s. Tacitus' Schilderung in der Germania)

---

[1]) Hier soll natürlich dies ausserordentlich wichtige Kapital nur gestreift werden. In extenso habe ich mich über diese Fragen im Rahmen meiner Beiträge zur Erziehungsfrage Jeschurun VII S. 60—91 geäussert.

beobachteten und priesen Sittenreinheit. Der Aufschwung, den dieser ethische Hochstand zuteil werden liess, brachte wohl fast in jedem Fall den Umschwung, den sittlichen Verfall; eine wirklich grosse Tragik, dass die Wirkungen der Sittlichkeit in letzter Linie zur Zerstörung der Sittlichkeit führen. Auf der anderen Seite ist Verfall der Sittlichkeit und Niedergang des Gemeinwesens fast immer miteinander verknüpft. Selbst die hochentwickelte Kultur Griechenlands war kein Schutz, als die Unsittlichkeit dort Bürgerrecht bekam. (Natürlich gibt es auch rein politische Ursachen des Niederganges).

Unsere Stellung zu diesen Erscheinungen kann nicht zweifelhaft sein. Es war immer der Stolz und Ruhm des Judentums, hohe Forderungen für das Geschlechtsleben zu erheben; und fraglos haben gerade die körperliche und seelische Gesundheit das jüdische Volk durch viele Jahrhunderte erhalten. Nur ist gerade nirgends sonst die Einheit von Theorie und Praxis so gefährdet wie in der Sexualethik. Man hat nicht nur eine doppelte Moral für die Geschlechter sonst auch für Gesinnung und Tat geschaffen. Des jüdischen Akademikers Ehrenpflicht ist es, gerade hier, auf diesem zweifelsohne schwierigen Terrain die Erkenntnisse aus der Theorie in die Praxis zu überführen und das Leben nach den strengsten Forderungen der Sittlichkeit zu gestalten. Er hat hier beispielgebend zu wirken, denn man bedarf seines Beispiels. Ein Riss geht durch die geschlechtliche Ethik der Gegenwart. Die Theoretiker der jüngsten Vergangenheit huldigten weitgehender Zügellosigkeit. Man wollte, insbesondere auf der medizinischen Seite, nicht viel von moralischen Argumenten hören und mass vergleichend-anatomischen und physiologischen Argumenten mehr Bedeutung bei als ethischen; so jedenfalls sprach die Schulmedizin. Die Gesellschaft freilich huldigte aus Selbstschutz einer relativen Moral, die aber nur den Namen Pseudomoral verdient, weil die Heuchelei in ihr gar zu sehr erkennbar ist. In unserm Land hat sich unter dem demoralisierenden Einfluss des Siegestaumels im Krieg und dem endlichen Zusammenbruch das Blatt gewendet: die Praxis ist schamlos, das Laster geht über die Strasse; hingegen suchen jetzt viele Männer

der Feder, Lehrer und Aerzte, der Zügellosigkeit zu steuern, da sie sehen, dass nicht nur das Geschlechtsleben selbst entartet, sondern auch jede andere Lust und Zerstreuung in sexuelle Gemeinheit mündet. Aber es scheint zu spät! Die Menge fühlt sich mündig und sieht nicht ein, warum jetzt das Leben wieder auf ethische Basis gestellt werden soll, nachdem gar lange Zeit Enthaltsamkeit vor und Treue in der Ehe zu den Naivitäten alter Zeiten gehören sollte. — Es ist allerdings erfreulich, dass jedenfalls manche Theoretiker zu ethischer Betrachtungsweise in medizinischen Fragen zurückkehren. Mit welch einfältigen Argumenten aber gegen diese Umkehr von mancher Seite Front gemacht wird, kann man daran erkennen, dass ein Mediziner (Marcuse in der Deutsch-medizinischen Wochenschrift 1919 im Referatenteil) ethische Voraussetzungen in der biologisch-medizinischen Wissenschaft für ebenso unangebracht hält wie nationale.

Wir erwähnten oben, wie abhängig die Judenheit in sexueller Moral von ihrer Umgebung ist. Unsere Gegenwart ist leider eine zu lebendige Illustration dieser Behauptung. Allüberall lockern sich auch in unseren Reihen die Bande der Sitte und Zucht. Es begann mit laxer Auffassung des Einzelnen und endete mit theoretischer Begründung für die Gesamtheit. All die alten in Europa längst abgedroschenen Kraftwörter: Freiheit, Sichausleben usw. ertönten von neuem. Nun wäre dieses Kraftmeiertum einiger frivoler Jungjuden gleichgültig, wenn nicht ihre Anhängerschaft so wüchse — und wohl nirgends erwirbt man so schnell Gefolgschaft wie hier, wo zur Zügellosigkeit aufgerufen und in ihr die wahre Ehrlichkeit gar gepriesen wird. Gerade jetzt aber, wo das jüdische Volk einerseits die schwersten Schickungen der Geschichte zu ertragen hat durch das Uebermass der Leiden, anderseits sich rüsten soll zu neuem Volksleben, darf es nicht in die Haltung von Degenerierten verfallen. Da ist es die Pflicht aller Starken und Treuen, die Schädlinge zu bekämpfen und durch das Verharren bei der Moral unserer Lehre und ihre Propagierung dem jüdischen Volk seine Kraft, die es als ein ewiges uns erscheinen

lässt, zu erhalten[1]. Die Kontroverse zwischen Fränkel und Strauss sollte zu denken geben. Jedenfalls ist hier ein unbedingter Kulturkampf geboten, solange nicht die allgemeine Moral in den Grundzügen der jüdischen zustimmt.

IV.

Der Sinn aller Auseinandersetzung zwischen Judentum und Zeitkultur ist neben anderen Zwecken auch die Stärkung unseres Gebäudes, seine Sicherung. Das kann durch Prüfung der gegnerischen Argumente und durch Akzeptierung des Annehmbaren geschehen. Mehr aber leistet als Schutz unserer eigenen Kultur im Kampfe und Zusammenleben mit den Kulturen der Völker und Zeiten der Ausbau unserer eigenen. Deshalb kann ich diese Abhandlung über die Zeitkultur nicht schliessen, ohne des Wiederaufbaus der jüdischen zu gedenken. Wir in West- und Mitteleuropa Heimischen müssen zu ganz anderen Anschauungen gelangen. Wenn ich ein anschauliches Bild gebrauchen soll, so würde ich sagen, wir gleichen Zellen, deren eigentliche Struktur deutsch und deren Seitenketten nur jüdisch sind. Wir müssen dahin gelangen, dass in diesem Ehrlichschen Bild das Jüdisch-Hebräische im Zentrum steht und lediglich die Seitenketten uns mit der Umwelt in Konnex bringen. Dazu ist ein völliger Umbau unseres Wesens nötig. Er muss vollzogen werden, wenn es uns ernst um die Zukunft unseres Volkes ist. Wie er zu bewerkstelligen ist, ist schon von mancher Seite ausgeführt worden. Haus und Schule müssen da die Führung übernehmen, nicht etwa sich den guten Bestrebungen entgegenstemmen, wie es leider jetzt noch vielfach geschieht. Denn jene Kreise, die die Umkehr predigen, sind nicht imstande, sie durchzuführen, wenn Haus und Schule sich ablehnend verhalten. Beide aber müssen freudig ihre neuen grossen Pflichten erkennen und erfassen, denn ihnen wird der

[1] Ich will an anderer Stelle ausführen, dass mir die Einigung aller dem jüdischen Volk Treuen auf Basis der jüdischen Sexualethik als geeignete Plattform einer neuen Politik der Sammlung erscheint.

Ruhm gehören, wenn unser geprüftes Volk die höchste Not überwindet. Die höchste Not aber erblicke ich in der Verquickung von physischen Leiden und kulturellen Gefahren. Nur eine von grossen Gesichtspunkten geleitete Erziehung vermag unserer Jugend die Kraft zu verleihen, den Kampf mit der Zeitkultur zu bestehen und selbst aus dieser Periode der Gefahr für unser Volk Gewinn zu ziehen.

Die Mischnah.

Von **E. M. Lipschütz**, Jerusalem.

Aus dem Hebräischen übersetzt von **Arthur Rau**, Berlin.

(Fortsetzung.)

4. Sprache, Stil und System der Mischnah.

Die Sprache der Mischnah ist reines Hebräisch und entspricht der Entwickelungsstufe ihrer Zeit. Die Weisen selbst fühlten den Unterschied gegenüber der biblischen Sprache: „Was für die Sprache der Thorah gilt, gilt nicht für die Sprache der Mischnah.“[81]) Die Sprache der Mischnah war seinerzeit eine vollentwickelte Schöpfung der Volksseele, auch der Zeitgeist hat sie beeinflusst.

Die hebräische Sprache hatte von den Tagen der Bibel bis zu denen der Mischnah eine grosse Entwicklung durchgemacht. Den Beginn dieser Entwicklung sehen wir bereits in den letzten Büchern der Bibel (Esther, Daniel, Esra und Nehemia), ferner in dem uns erhaltenen Buch aus der Zeit der Ssofrim (Ben Sira), in den alten Gebeten und in den Sätzen der Urmischnah.

In der Mischnah hat sich viel uraltes Sprachgut erhalten, Worte sowohl wie Formen, die zweifellos schon in biblischer Zeit existierten und sich nur zufällig in der Bibel nicht finden. Bei einzelnen Worten beweist Aussehen und Form das Alter

---

[81]) Chullin 137b.

(z. B. Nominalbildungen nach פְּעָלָה: הֲלָכָה, הֲלָדָה). Zuweilen ist die ursprüngliche Bedeutung eines Wortes gerade in der Mischnah erhalten, während in der Bibel zufällig nur eine Nebenbedeutunng vorkommt (חָלָל, זֶרֶת, חָתָךְ). Vermutlich stieg viel volkstümliches Sprachgut, das in biblischer Zeit in der Schriftsprache nicht verwendet wurde, später aus den tieferen Regionen empor und erhielt sich sodann in der Mischnah. Viele Redewendungen und Ausdrücke tragen volkstümlichen Charakter; solche metaphorische Ausdrücke beleben die Sprache stets (אמרה פרה, אמרה דלת). Einzelne Partikeln können als Substantiva gebraucht werden („dieses עוד hat kein Mass“, עד „ועד“ בכלל).

Die Entwicklung der Sprache wird durch die Fülle von Neuschöpfungen bewiesen: neue Bezeichnungen für neue Lebensbedürfnisse, neue Formen und erweiterte Bedeutungen alter Worte. Die Neubildungen sind von biblischen oder nur in der Mischnah erhaltenen Wurzeln abgeleitet. Zuweilen haben auch neue Formen die alten verdrängt: — Das ist der Lebenskampf in der lebendigen Sprache. Bisweilen können wir den Kampf ums Dasein zwischen alten und neuen Wörtern mitansehen, zuweilen werden alte Wörter neben neuen in derselben Bedeutung gebraucht (בטן — כרס, מוראה — זפק), und zuweilen besteht ein feiner Unterschied zwischen dem alten und neuen Wort f a s t synonymer Bedeutung. Vielleicht bestand die Neigung, bestimmte für religiöse Verwendung zu spezialisieren, nnd zwecks Scheidung des Heiligen vom Profanen wurde für die religiöse oder die profane Bedeutung ein Wort neu gebildet oder im Sinne beschränkt. (קְטֹרֶת — מֻגְמָר, תְּרֹם — הָרֵם). Doch manchmal waren die alten Worte vor den neuen bereits völlig verdrängt. (אַבְנֵט — הֶמְיָן מָסַךְ — מָזַג, עֵץ — אִילָן, הֵיכָל — מַשְׁכּוֹן). Einzelne Nominal-Formen wurden relativ viel häufiger angewendet, da viele ältere Nominalformen ihre Lebendigkeit eingebüsst hatten, d. h. das Volk aufgehört hatte, ihre Bedeutung zu spüren und Neubildungen nach ihm vorzunehmen, daher fanden einzelne lebendig gebliebene Formen vermehrte Anwendung (die Formen הַפְעָלָה פַּעָל, פַּעְלָן, פְּעוֹל, מִפְעָל, פְּעֻלָּה; פָּעוּל oder פָּעוֹל in aktiver Bedeutung). Auch wurden Verben von Substantiven denominiert (הִתְחִיל, הִתְרִיעַ, תָּרַם).

Die Entwicklung der Mischnahsprache ist stark von der aramäischen Schwestersprache beeinflusst, sowohl im Wortschatz wie in der Syntax, denn während der ganzen Zeit herrschte das Aramäische im Volke mit. In der letzten Periode war das Aramäische die alleinige Sprache des Volkes und das Hebräische nur die des Lehrhauses, gegenseitige Beeinflussung gab es aber stets. Einzelne aramäische Wurzeln wurden rezipiert und von ihnen nach hebräischen Nominalformen Worte gebildet. Ueberhaupt ging man bei der Verpflanzung von aramäischen Nomina und Verben ins Hebräische auf natürlichem, sprachrichtigem Wege vor. Bei Nomina liess man das א des aramäischen Artikels am Ende fort, und bei Verben benutzte man die hebräischen Verbalstämme, nur der Stamm des Nithpaël kam neu und ausgiebig in Gebrauch. Einzelne Verben wurden in aramäischer Verbalform aufgenommen (שַׁעְבֵּד, הַלְקֵט), aber nach hebräischen Verbalstämmen flektiert (in diesen Fällen nach dem Piël). Auch die Bedeutung hebräischer Worte wurde vom Aramäischen zuweilen beeinflusst. (אוֹר, יָפֶה, זָכָר, רָאוּי).

Reines Aramäisch findet sich in der Mischna nur in Formen für Urkunden und in Zeugnisform gefassten Gerichtsverfügungen. Auch Fremdwörter aus dem Griechischen und Lateinischen sind in beträchtlicher Zahl in die Sprache eingedrungen. Diese Worte sind mehr eine kulturhistorische als eine sprachliche Erscheinung; sie sind mitsamt den Gegenständen und Begriffen, die sie bezeichneten, aus einer fremden Welt in bestimmter Gestalt und Farbe hergekommen und sind wieder verschwunden, als ihre Uhr abgelaufen war. Die Geschichte manches Fremdworts bietet uns interessante Ausschnitte aus Kultur und Leben jener Zeit.

Der Stil der Mischnah ist der schwere, präzise und prägnante Paragraphenstil. Das intertemporale „Participium des Gesetzes“ herrscht vor. Doch finden wir in der Mischnah auch das hebräische Präsens, nämlich als Präsens verwendetes Perfekt und Imperfekt, entsprechend dem Temporalgebrauch aller semitischen Sprachen (באתם לשלום, Bikkurim III 4 und mehrere Sätze in Bb. Kama I 2). Zuweilen kann man am altertümlichen Stil Bruchstücke einer älteren Mischnahsammlung erkennen, doch

wird dadurch die Stileinheit nicht gestört. Besonders haben wir Rabbi den einheitlichen Stil und den gediegenen reinen Ton zu verdanken, wie sich aus der Vergleichung mit anderen Werken dieser Zeit ergibt.

Der Stil der aggadischen Werke aus dieser und der vorangehenden oder folgenden Zeit ist volkstümlich und weich. Der Stil der Mischnah dagegen hat es zu harter, paragraphenmässiger Genauigkeit gebracht, die natürlich in erster Linie Genauigkeit im Inhalt, aber zugleich auch Genauigkeit im Ausdruck ist. Nicht ohne Grund durften die Amoräer aus Ausdruck und Wortlaut der Mischnah Folgerungen ziehen. Eigentlich versteht sich das bei Gesetzen von selbst, denn ein überflüssiges oder fehlendes Wort kann die Tragweite eines Rechtsatzes von Grund auf ändern. In der Mischnah hatte sich ein Geschlecht nach dem anderen um den Ausdruck gemüht, und die Tannaiten hatten in ihren Diskussionen solange an ihm herumgeschnitzt und herumgefeilt, bis er lückenlos und ohne einen überflüssigen Buchstaben dastand und den Rechtssatz, dem die Mischnah entsprechen wollte, genau wiedergab. Die Sprache der Mischnah ist so knapp und gedrungen, dass sie einen Gedanken-Auszug darstellte, der nur dem verständlich war, der ihn vom Lehrhaus her kannte. Die Entwicklung bildete technische Ausdrücke, zu deren vollständiger Erklärung die Durchnahme eines ganzen Gebietes erforderlich war. Wer diese technischen Ausdrücke nicht vollkommen beherrscht, für den ist die Mischnah ein Buch mit sieben Siegeln. Der Stil zeichnet sich durch eine Fülle von Ellipsen und Anakoluthen aus. Für das Verständnis der Ausdrucksweise, der Redewendungen und der Metaphern bedarf es vieler Uebung.

Die Lehrer der Mischnah verwendeten ab und zu zur Verlebendigung der Sprache biblische Phrasen.[82]) Ihr reiches Bibelwissen befähigte sie dazu. Zuweilen finden wir auch mitten in einer langen Abhandlung fliessende geschmückte Rede. Auch in der exorbitanten Kürze der Rechtssätze liegt eine gewisse Anmut. Manchmal bedient sich die Mischnah zu Beginn und

[82]) Peah II 2 vgl. mit Jesajah 7,25.

Schluss einer Vorschrift des gleichen Ausdrucks, und manchmal kehrt eine Wendung mehrmals wieder. Finden sich solche „Responsionen“ in mehreren Vorschriften oder sogar in mehreren Abschnitten hintereinander, so verleihen sie der Mischnah eine bestimmte Festigkeit; Ordnung und Gleichmässigkeit durchzieht dann das Ganze (vergl. die Abschnittsanfänge im Traktat Sabbath). Durch all das gewinnt der Vortrag an Schönheit.

Wenn wir die grosse Entwicklung von der Sprache der Bibel bis zu der Mischnah verfolgen, so müssen wir den Stil der Gebote im Pentateuch und den Stil des zum Sohne redenden Vaters mit dem Stil der Rechtssätze in der Mischnah vergleichen. Selbst mit der Urmischnah verglichen — welch Unterschied zwischen den zwei Epochen! Das Sprachäussere hat sich schon wesentlich verändert, aber noch grösser ist der Unterschied in Syntax und Stil.

Trotzdem ist es e i n e Sprache, die lediglich der Entwickelung unterworfen war, eine andere Altersstufe derselben Sprache, die Epochen sind nicht einmal so weit von einander entfernt, dass wir in ihnen Mutter- und Tochtersprache sehen dürfen.

Der Dialekt der Mischnah ist die Sprache der ganzen tannaitischen Literatur. Dieses Hebräisch war zweifellos die ganze Zeit hindurch im Lehrhaus, unter den Weisen und auch in gewissen Volkskreisen eine lebende Sprache. Auch die ganze nachmischnaitische aggadische und midraschische Literatur hat denselben Stil bewahrt. Ebenso beherrschte er die poetischen Schöpfungen der talmudischen Periode, von denen uns leider nur armselige Reste erhalten sind. Aus ihm hat sich auch die Sprache der palästinensischen und französischen Pajtanim entwickelt. Im Kulturzentrum in Erez Israel erhielt er sich noch bis zum Ende der gaonäischen Periode.

Wenn wir die Länge der Entwickelung bedenken, so müssen wir uns über die Ordnung in der Mischnah wundern; und zwar handelt es sich hier nicht um die Anordnung der Einzelheiten, sondern darum, dass e i n Geist der Ordnung alles durchzieht.

Die Rechtssätze sind so angeordnet, dass vom Grossen zum Kleinen, vom Leichten zum Schweren, und vom Selbstverständlichen zum Frappanten fortgeschritten wird. Jedoch wird manchmal eine interessante und ungewöhnliche Besonderheit dem Einfachen vorangestellt. Zur Veranschaulichung führt die Mischnah bisweilen mehrere vergleichend nebeneinander auf (אין בין זה ובין זה אלא דבר אחד; הצד השוה שבהם).

Die Mischnah wird in 6 „Ordnungen“ (ששה סדרי משנה) eingeteilt: זרעים, מועד, נשים, נזיקין, קדשים, טהרות. Die vierte Ordnung heisst auch: סדר ישועות Es kommen Abweichungen von dieser Reihenfolge vor, doch ist die übliche Reihenfolge fest und anscheinend die älteste.

Die Ordnungen wurden in „Traktate“ eingeteilt (מסכת, mit dem aramäischen Artikel: מסכתא. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist „Gewebe“ und entspricht dem Lateinischen („textus“). Ursprünglich gab es 60 Traktate. Später aber wurde der Traktat N'sikin, der erste der vierten Ordnung, in die „3 Tore“ (בבות) בבא קמא, מציעא, בתרא, geteilt und der Traktat Makkoth vom Traktat Sanhedrin abgetrennt, sodass die Zahl heute 63 beträgt. Man muss auch einmal versucht haben, den Traktat Kelim in 3 Tore zu teilen, wenigstens ist er in der Thossiftha geteilt. Die Namen der Traktate entsprechen dem Hauptinhalt; zwei Traktate (נזיקין und טהרות) tragen den Namen von Ordnungen, da in der Urmischnah nur Ordnungen existierten und die Traktat-Einteilung relativ jung ist. Viele Traktate werden namentlich im Talmud erwähnt, ihre Bezeichnung hat sich nicht sehr geändert. (זבחים — שחיטת קדשים; חולין — שחיטת חולין; עדויות — בחירתא; ביצה — יום טוב). In einer Anzahl von Traktaten werden ausser dem Hauptgegenstand, der dem Traktat den Namen verliehen hat, noch andere Gegenstände behandelt. Da es, wie erwähnt, in der Urmischnah noch keine Traktate gab, blieben Gegenstände in einem Traktat stehen, die nach der Einteilung nicht mehr hierhin gehörten, und anderes wieder geriet im Laufe der Entwickelung an einen falschen Ort. Manches, was keinen eigenen Traktat besass, fand in einem fremden Traktate Unterkommen; vielleicht hatten solche Gegen-

stände vormals einen besonderen Traktat unter den Hilchoth Derech Erez, und als diese Ordnung aus der Mischnah gestrichen wurde, suchten und fanden sie einen andern Platz. Der Traktat B'rachoth ist an die Spitze der ganzen Mischnah gestellt — und zugleich an die Spitze der Ordnung S'raim — weil er „mit der Anerkennung der Einheit Gottes und der Unterwerfung unter das Himmelreich und das Joch der Thora und Gebote beginnt."

In der Urmischnah herrschte anscheinend eine schöne logische Reihenfolge der Gegenstände, und Spuren davon erkennen wir noch in der Mischnah. Doch häufig hat die Entwicklung Verwandtes getrennt und die Ordnung zerstört, daher suchen wir vergebens nach einer Begründung für die Reihenfolge der Traktate. Auch bestand nicht zu allen Zeiten die gleiche Reihenfolge; so ist sie stellenweise im Talmud und der Thossiftha anders als in der Mischnah. Im allgemeinen lässt sich sagen, dass die grössten Traktate an den Anfang der Ordnungen gestellt sind und die kleinsten an den Schluss, vielleicht, weil die Schüler die grossen Traktate vor den kleinen lernen sollten.

Die Traktate sind in „Abschnitte" geteilt (פרקים). Auch die Abschnittseinteilung ist alt. Vielleicht war der Abschnitt ursprünglich etwa die Lektion, die man auf einmal lernte (שונה פרקו). In einer Anzahl von Traktaten stehen offenbar die ältesten Abschnitte am Anfang. Der Abschnitt wird nach seinen ersten Worten zitiert, bei gleichen Anfangsworten wird eine unterscheidende Bezeichnung („der Grössere", „der Erste", „der Letzte") hinzugefügt. Im Mittelalter führte man Stellen nicht unter Angabe des Traktats, sondern allein des Abschnitts an. Die ganze Mischnah hat 523 Abschnitte; doch sind zu den Traktaten Aboth und Bikkurim je ein Abschnitt der Baraitha hinzugefügt, sodass die Gesamtzahl 525 beträgt.

Seit der Saburäerzeit werden die Abschnitte weiter in Mischnajoth eingeteilt. Diese Einteilung ist gewöhnlich im Inhalt der Sätze begründet. Die Mischnajoth teilte man in Fälle (בבות), die man רישא, מציעתא, סיפא nannte. Im Talmud heisst der erste Teil der Mischnah תנא קמא (erster Tanna). In alten

Mischnajoth sind die Worte des Tanna Kamma aus der Urmischnah entnommen. Sie sind gewöhnlich anonym (סתם משנה).

III. Die weitere Entwicklung und die übrige tannaitische Literatur.

1. Die Baraithoth. Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung ist seit Jahrhunderten die Frage, ob die Mischnah gleich nach ihrem Abschluss niedergeschrieben wurde. (Raschi, Luzatto, Isaac Halevy verneinen die Frage, Maimonides, Geiger, Wolf Jawetz bejahen sie). Der letzte Grund dieser Meinungsverschiedenheit ist vielleicht ein subjektiver. Aus der Mischnah und dem Talmud scheint sich einwandsfrei zu ergeben, dass sie nicht niedergeschrieben wurde. Die ganze Unterrichtsart im Lehrhaus beweist die Möglichkeit des Vortrags, man denke an den „Tradenten" und an den „Sprecher" (אמורא), der die Worte des Lehrers verdeutlichen musste. Aber möglich ist, dass man sich selbst „in geheimen Rollen"[83]) Notizen für die Reihenfolge der Mischnah oder besonders abgekürzte Halachoth machte. Eine Anzahl solcher Vorschriften findet sich in der Mischnah. Vermutlich zog sich der Uebergang vom Verbot bis zur Erlaubnis des Niederschreibens recht lange hin. Zunächst erlaubten sich Einzelne die Niederschrift in den erwähnten geheimen Rollen, doch kämpfte man dagegen an: „Wer Halachoth niederschreibt, tut damit soviel, wie wenn er eine Thorarolle verbrennt",[84]) bis es schliesslich allgemein erlaubt wurde. Und auch nachdem die Mischnah längst niedergeschrieben war, wurde sie doch im Lehrhaus weiter mündlich vorgetragen, die Grundlage des Unterrichts und der Kritik blieb mündlich, und man verliess sich nicht auf Geschriebenes. Trotzdem kann man vielleicht die Ansicht akzeptieren, dass Rabbi und sein Gerichtshof die Niederschrift der Mischnah erlaubt haben, und vielleicht wurden ein oder zwei Exemplare im Archiv des Patriarchats aufbewahrt.

Von jeher haben die Lehrhäuser auf die Erhaltung der Rezension der Mischnah Wert gelegt, und doch entstanden in ihr

---

[83]) מגלת סתרים. Sabbath 6b, 96b. — [84]) Themurah 14b.

im Laufe der Zeit Varianten in Ausdruck und Schreibweise, die beinahe zu verschiedenen Rezensionen angewachsen sind, wie es kommen muss, wenn ein Text die verschiedensten Länder und die Hände aller möglichen Abschreiber durchläuft. Aber im ganzen sind die Abweichungen geringfügig, sodass die Einheit des Textes nicht dadurch beeinträchtigt ist. Wir haben drei Hauptrezensionen der Mischnah: Die Rezension des jerusalemitischen Talmuds, die Rezension des babylonischen Talmuds, zwischen ihnen gibt es einige Abweichungen, die ihren Ursprung in der Verschiedenheit der Ueberlieferung noch aus der Zeit des Abschlusses her haben, — und die dritte Rezension ist die in den Mischnahausgaben enthaltene, die in der Mitte zwischen den beiden ersteren steht. (In jüngster Zeit ist von dem Gelehrten Lowe in Cambridge die Rezension einer Handschrift aufgefunden, die der des jerusalemitischen Talmuds nahesteht). Die Mischnah wurde nach dem Abschluss die offizielle Mischnah aller Lehrhäuser, „unsere Mischnah", und nach kurzer Zeit auch in der ganzen Diaspora akzeptiert. Es ist etwas Grossartiges, dass die Mischnah den Anforderungen aller Lernenden genügte und die übrigen Rezensionen verdrängen konnte.

Rabbi feilte, solange er lebte, die Mischnah weiter aus. Erst mit seinem Tode fand der Abschluss sein Ende. Barkappara wagte nicht, dem versammelten Volke seinen Tod mitzuteilen:

„Engel und Menschen haben nach der Bundeslade gegriffen, die Engel haben gesiegt, die Bundeslade erbeutet" [85]).

Die heilige Lade war geraubt, aber nicht zugleich die in ihr enthaltene Thora. Rabbis Mischnah blieb seinen Söhnen als Erbe. Der Abschluss war zu rechter Stunde gekommen, denn um ein geringes später nahm die Zerstreuung überhand, die Weisen versammelten sich nicht mehr in Massen, und bald begann Babel Erez Israel in der Thora zu überflügeln. Als gemeinsame Basis erhielt die Mischnah die Einheit der Thora zwischen beiden Ländern. Die Mischnah stellt sich als das

[85]) Kethuboth 104a.

Ende einer jahrhundertelangen Entwicklung dar und ist die Krone der ganzen tannaitischen Literatur. Doch ist uns ausser der Mischnah glücklicher Weise noch mehr von dieser Literatur geblieben, sodass wir über ihr Verhältnis zu derselben urteilen können, und gerade dabei wird die ganze Grösse der Mischnah und der Tätigkeit Rabbis offenbar.

Beim Tode Rabbis waren alle Grossen seiner Zeit noch am Leben. Von den Beisitzern des abschliessenden Senats befanden sich viele noch in der Blüte ihrer Jahre, denn eine ganze Generation stirbt nicht an einem Tage aus. Die Gelehrten konnten ihre Lehrmethode nicht an einem Tage ändern, nachdem die Mischnah ihren Abschluss gefunden hatte, sie konnten nicht von gestern auf heute ihr innerstes Wesen umkehren, und in der Tat änderte sich bis zum Ausgang dieses Geschlechts nichts. Erst während der drei folgenden Generationen, die immer noch die Tannaitenzeit fortzusetzen suchten, schloss die übrige tannaitische Literatur ab, und zwar ohne dass ihr ein besonderer Redaktor erstand.

In der ersten Generation nach Rabbis Tod lebten noch Gelehrte, die ihn persönlich gekannt hatten. Rabbi hatte vor seinem Tode angeordnet, dass sein Sohn Gamaliel Nassi und sein Sohn Simon Chacham werde, und dass Rabbi Chanina Ben Chama einen Sitz in der ersten Reihe des Senats erhalten solle. Die Genannten, sowie Rabbi Chija und Bar Kappara waren die Bedeutendsten dieser Zeit. Ein besonders hohes Ansehen genoss Rabbi Chija. Die erwähnte, sowie die zwei folgenden Generationen heissen Halbtannaiten. Die zweite Generation der Halbtannaiten war sehr bedeutend, ihr Führer war der grosse Nassi Rabbi Jehuda II. Während seines Patriarchats trat zum letzten Male eine grosse Session, von „85 Aeltesten“, zusammen, von der im Talmud viel gesprochen wird. Wichtige Halachoth, die erst nach dem Abschluss der Mischnah aktuell geworden waren, wurden von ihr erledigt. So erlaubte sie den Gebrauch von nichtjüdischem Oel, das eins der kurz vor der Zerstörung verbotenen „18 Dinge“ gewesen war, ohne dass dies Verbot sich jedoch bei dem Volke hätte durchsetzen können; die Session

hiess deshalb: „Der Gerichtshof, der das Oel erlaubt hat.“ [86]) Zu den Autoritäten dieser Generation ist auch Rabbi Josua Ben Levy zu zählen. Noch eine Generation, die des Nassi Rabban Gamaliel IV, gehört zu den Halbtannaiten. Die Häupter dieser Generation sind Rabbi Chija der Jüngere und Rabbi Oschaja.

In Bezug auf Textkritik und Verbesserungen ist das Verhältnis dieser drei Generationen zur Mischna dasselbe wie das der Tannaiten. Wie die Tannaiten, suchten auch sie die Rezension zu reinigen, aber sie fügten kaum mehr Vorschriften in die Mischnah ein. Die Generation Rabbi Gamaliels des Dritten verbesserte noch das eine oder des andere Wort in der Mischnah. Einzelne ihrer Gelehrten werden im Traktat Aboth erwähnt, sie erlaubten sich, ab und zu von der in der Mischnah redigierten Mischnah abzuweichen; der Talmud drückt sich dann in Bezug auf sie mit den Worten aus: „Er ist ein Tannait und darf abweichen.“ [87]) Die Erlaubnis des Oels wurde auf Grund eines Gerichtsbeschlusses im Rahmen der Mischnah vorgetragen. („Rabbi und sein Gerichtshof haben das Oel erlaubt.“) [88]) Es ist dies der letzte Zusatz zur Mischnah.

Die Unterrichtsmethode ist bei den Halbtannaiten noch dieselbe wie früher, d. h. die Ergebnisse der Erörterungen im Lehrhaus wurden in Mischnahform gefasst, nicht aber wurden alle Einzelheiten der Disputation und Diskussion der Nachwelt überliefert. Der tannaitische oder doch halbtannaitische Charakter dieser Zeit drückt sich hauptsächlich darin aus, dass die Form all ihrer Schöpfungen die Form der Mischnah ist.

In den Lehrhäusern gab es reiches mischnaitisches Material, das von Lehrhaus zu Lehrhaus wanderte, die Gelehrten besassen unzählige „aussenstehende Mischnajoth“, „Baraithoth“, die sämtlich Reinigung des Textes und Klärung des Verhältnisses zur Mischnah heischten. Die Baraithoth zerfallen in zwei Klassen: die eine Klasse besteht aus Fragmenten alter Mischnajoth, die nicht in die Mischnah eingeordnet waren, entweder weil sie nicht die Ansicht der Gelehrten wiedergaben, oder weil ihnen der sachliche

---

[86]) Aboda s. 37a — [87]) B. Mezia 5a. — [88]) Ab. Sarah 35b.

Zusammenhang mit den Ordnungen der Mischnah fehlte, oder weil sie eigentlich überhaupt nicht unter den Begriff der Mischnah fielen, z. B. wenn sie midraschischen oder aggadischen Inhalts waren oder mystische Mischnajoth, die nicht öffentlich vorgetragen werden durften. Die andere Klasse bilden die Baraithoth, die von vornherein nur Erläuterungen und Zusätze zu den Ordnungen der Mischnah enthielten.

In gewisser Beziehung haben Redaktion und Abschluss der Mischnah die Baraitha erzeugt. Die Redaktion in Jabneh zwängte die Entwicklung in eine bestimmte Bahn und liess viele Baraithoth draussen; diese galt es zu retten und zu sammeln. Viele Mischnajoth wurden nicht in der Mischnah redigiert, besonders blieben viele erläuternde Mischnajoth, die die Tannaiten beim Vortrag in die Mischnah einflochten, unberücksichtigt. Je mehr das Ansehen der Mischnah wuchs, und je seltener die Gelehrten es wagten, eigene Worte in die Mischnah einzuflechten, desto mehr bürgerte sich die Gewohnheit ein, aus den Aeusserungen und Erklärungen „Zusätze“ zur Mischnah zu bilden. Schon im Lehrhaus Rabbi Akibas wurden Sammlungen von Zusätzen redigiert, zur Zeit seiner Schüler gab es ältere Sammlungen oder Fragmente, die die Tradenten in den Lehrhäusern vortrugen und als „Traditionen der Schule Rabbi Eliesers Ben Jacob, Rabbi Jischmaels, Rabbi Simons“ zitiert wurden. Auch werden aus den Zusätzen und Baraithoth Aeusserungen der grossen Tannaiten erwähnt: z. B. ר' עקיבא דתוספתא, d. h. seine in der Thossiftha enthaltene Mischnah und entsprechend ר' פלוני דברייתא. In der Generation nach Rabbi Akiba erstarkte und verzweigte sich die Entwicklung der Mischnajoth und Baraithoth. Im Senat wurden die Baraitha-Sammlungen nicht gepflegt, sie unterlagen nicht der Abstimmung, und es stand im Belieben eines jeden Gelehrten, sie nach Gutdünken und seinem System entsprechend zu ordnen. Daher gab es eine unübersehbare und unentwirrbare Fülle von Varianten. Zitiert werden Sammlungen „aus der Schule Rabbi Nathans, aus der Schule Rabbis“, und es gab sicher solche Sammlungen von vielen Gelehrten. Der Mischnah-Abschluss in Rabbis Zeit bedeutete andererseits wieder die

Aussonderung und Entfernung vieler Mischnajoth aus der Mischnah, die zu Baraithoth wurden. Rabbis Zeit bedeutete einen Aufschwung für die tannaitische Literatur, fiel doch in sie das grosse Ereignis der Mischnah-Redaktion, und unter deren Eindruck hörte die Beschäftigung mit der Erörterung der Mischnajoth, ihrer Klärung, ihrer Erläuterung und halachischen Diskussion nicht auf; die Ergebnisse dieser Beschäftigung bilden den Inhalt der Baraithoth. Die Kommentierung des ausgesonderten reichen Materials erforderte wiederum geistige Arbeit und bewirkte die Blüte der Baraithoth zur Zeit der Halbtannaiten. Die Baraithoth aus der Zeit der letzten Tannaiten und der Halbtannaiten unterscheiden sich inhaltlich von den älteren Mischnajoth und Zusätzen dadurch, dass sie keine Kontroversen von Tannaiten enthalten, sondern zumeist Erklärungen zur Mischnah und Auszüge aus den Debatten im abschliessenden Senat. Sie bezwecken Ergänzung der Kürze der Mischnah, Erklärung ihrer Rätselhaftigkeit. Diese Baraithoth sind fast ausnahmslos erläuternde Baraithoth, die der Ausspruch charakterisiert; „Hätte Rabbi es nicht vorgetragen, woher wüsste es denn Rabbi Chija?“[89]) Diese Baraithoth sind eben nur Erläuterungen und keine Neuerungen. Es gab daher Gelehrte, die den Baraithoth jeden Wert absprechen und beweisen wollten, dass der Inhalt aller Baraithoth wenigstens nebenbei oder andeutungsweise aus dem Zusammenhang der Mischnah hervorgeht.

Zahlreiche Baraithasammlungen wurden redigiert, erwähnt werden Sammlungen Barkaparas, K'thuboth des Rabbi Chija, wahrscheinlich aus einer Sammlung zu allen sechs Ordnungen herrührend; Mischnahsammlungen der Schule des Chiskija, des Sohns des Rabbi Chija; ein N'sikin-Traktat des Karna, eines babylonischen Richters; ein Kiduschin-Traktat des Levi. Jeder Tanna konnte im Lehrhaus Sammlungen in beliebiger Anordnung redigieren, z. B. Traditionen eines bestimmten Gelehrten oder durch irgend einen Vergleichspunkt zusammengehörige Mischnajoth. So werden erwähnt „Ribbith des Rabbi Chija und Karna“

---

[89]) Erubin 92a.

„Gemeindevorschriften“, „Schechitah-Vorschriften“ und andere Sondervorschriften. Alle diese Baraithoth wurden im Lehrhaus zum Vergleich mit der Mischnah, zur Klärung ihres Verhältnisses zur Mischnah und zur Gewinnung der Gründe und Grundlagen der Mischnajoth verwendet, da es ja in der Mischnah keine Diskussionen gab und die Entstehung der Halachah aus ihr nicht ersichtlich war.

Rabbi Chija überragte seine Zeit, daher war die Sammlung seines Lehrhauses besonders geachtet; an zweiter Stelle stand das Lehrhaus des Rabbi Oschaja. Die übrigen Lehrhäuser traten zurück, sodass man später sagte: „eine Baraitha, die nicht im Lehrhaus Rabbi Chijas oder Rabbi Oschajas vorgetragen wird, kann im Lehrhaus zu Folgerungen nicht verwandt werden.“[90]). Die Baraithoth trug man im Senat nicht in offizieller Fassung vor, und auch ein abschliessender Redaktor für sie hat sich nie gefunden, daher herrschte in den Sammlungen keine Ordnung, sie genossen wenig Achtung im Lehrhaus, die meisten gingen im Laufe der Zeit verloren, und nur Bruchstücke dieser einst so reichen Literatur sind auf uns gekommen. Die wenigen, noch dazu verstümmelten Sammlungen, die sich zufällig erhalten haben, sind nur im Laufe der Zeit abgeschlossen. Nicht der Wille der Genies und die Tat der Senate brachte sie zum Abschluss, sondern der Zufall. Mit dem Augenblick, indem man aufhörte sie zu erweitern, waren sie abgeschlossen.

Die Entwicklung bei den Gelehrten und das Ansehen der Sammlungen entschied zugleich über das System der Gelehrten und über die Erhaltung der Baraithoth. Während für die Mischnah der Abschluss durch Rabbi den Anfang eines neuen Lebens als allgemein sanktionierte Mischnah bedeutete, bedeutete der Abschluss der Baraitha-Sammlungen ihr Lebensende. Ihre Rezension blieb weiter der Willkür der Tradenten in den Lehrhäusern der Amoräer überlassen. Sie zu lernen, stand im freien Belieben jedes Einzelnen, und die Schüler waren nie verpflichtet, sie wie die Mischnah zu beherrschen. Zu beschränkter Offizi-

---

90) Chullin 141a.

ellität gelangten, viel später, nur die erwähnten Sammlungen Rabbi Chijas und Rabbi Oschajas.

Viele Fragmente der Baraithoth sind in die ganze tannaitische und talmudische Literatur eingefügt. Eine Fülle loser Baraithoth wird in den beiden Talmuden zitiert, meistens stammen sie aus verloren gegangenen Sammlungen, doch ist es auch möglich, dass einzelne von ihnen von vornherein lose vorgetragen waren. Der Zukunft bleibt die grosse Arbeit vorbehalten, die in der talmudischen Literatur verwandten Sammlungen zu rekonstruieren. Wie eine neue Zeit die Trümmer einer uralten Stadt zum neuen Aufbau verwendet, so fügen sich die Baraithoth in die beiden Talmude, und auch das trug zu ihrem Verschwinden bei, dass, wo es nötig war, die offiziellen und wichtigeren Hauptmischnajoth erhalten waren.

(Schluss folgt.)

Charakterbilder unserer grossen Gesetzeslehrer.

Von **Dr. Simon Eppenstein,** Berlin.

IV.

Die spanische Schule.

1) Isak ibn Ghiat.

Die pyrenäische Halbinsel war dasjenige europäische Land, in dem die von den babylonischen Hochschulen ausgestreute Saat besonders reichliche Früchte getragen hat. Es ist nicht zu leugnen, dass die Zugehörigkeit zu dem islamitischen Reich, das in Bagdad seinen Zentralpunkt hatte, auch nachdem der dortige Khalif aufgehört hatte, der unbestrittene Herrscher über die ehemalige spanische Provinz seines grossen, drei Erdteile umfassenden Reiches zu sein, sehr viel zum Erstarken der geistigen Kultur der Juden Spaniens beigetragen hat. Während wir vor der

arabischen Herrschaft dort nichts von einer literarischen Tätigkeit der dortigen jüdischen Bevölkerung erfahren, der ja zudem durch die feindselige Haltung der katholisch gewordenen Westgothen jede Lebensregung fast unterbunden und die religiöse Betätigung beinahe unmöglich gemacht worden war, so liess der Zusammenhang, in dem von jetzt an die spanischen Juden mit ihren Glaubensgenossen im Zweistromland standen, allmählich ein reges Schaffen auf den verschiedenen Wissensgebieten sich entwickeln. Wenn dabei auch der Einfluss der arabisch-islamitischen Kultur gleichfalls eine nicht zu unterschätzende Rolle ausübte, so hat das Judentum, das sich niemals, wie beispielsweise der Islam selbst in späteren Zeiten, gegen die von aussen her kommenden Bildungselemente feindselig abgeschlossen hat, diesen das ihnen zukommende Recht gern eingeräumt, dabei aber dennoch es verstanden, sie mit seinen eigenen Ideen zu durchdringen und so eine glückliche Synthese verschiedener Geistesrichtungen zu vollziehen. So ward der Entfaltung der jüdischen Studien in Spanien ein günstiger Boden bereitet. Durch die Belehrung von den Methibtas Babyloniens und den Schulen des mit ihnen eng verbundenen Kairuan empfing die talmudische Wissenschaft einen mächtigen Antrieb, wobei dem zur Auswanderung gezwungenen Exilarchen Natronai b. Chabibai am Ende des 8. Jahrhunderts eine besondere Bedeutung zugesprochen wird, da er die Gemarakenntnis dort verbreitete. Schon in der Mitte des 9. Jahrhunderts gewahren wir in Spanien den auch von den Geonim hoch geschätzten Eleasar b. Samuel, der, mit den Ehrennamen eines Alluf geschmückt, an den grossen Jeschiboth des Euphratlandes wirken und den dortigen Lehrern erwünschte Auskunft über Realien geben durfte. Bereits in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts kann der berühmte suranische Gaon Amram b. Scheschna, als er den spanischen Gemeinden eine Gebetsordnung — סידור — zusandte, von dem in Norden des Landes gelegenen Barcelona als einer Stätte angesehener Gelehrter sprechen. Dort und besonders im Süden hatte jedenfalls das Talmudstudium eifrige Pflege gefunden und so kann es uns nicht Wunder nehmen, dass wir in der

Mitte des zehnten Jahrhunderts in Cordova dem grossen Halachisten Mose b. Chanoch begegnen, den zwar jene legendenhaft ausgestattete Erzählung als landfremden dorthin verkauften Sklaven betrachten will, der aber viel eher als ein einheimischer Gelehrter anzusehen sein dürfte[1]). Mose, sein Sohn Chanoch und der ihnen ebenbürtige Mitbewerber um das Cordobaner Rabbinat, Joseph ibn Abitur, auch ibn Satnas genannt, bedeuten den Höhepunkt der talmudischen Wissenschaft zu jener Zeit; mehrfache Responsen und Erklärungen, bei Späteren zitiert, geben Zeugnis von ihrer Bedeutung. — Aber nicht nur der Talmud war Gegenstand eifrigen Studiums in Südspanien, auch die hebräische Sprachwissenschaft, und somit auch die Bibelerklärung, nehmen einen hohen Aufschwung, dank der Gönnerschaft des Chasdai ibn Schaprut, der, wie er die Beschäftigung mit dem Talmud durch Beschaffung von Exemplaren aus Babylonien förderte, so auch der hebräischen Sprache sein Interesse zuwandte, indem er den mit einander wetteifernden Sprachforschern Menachem b. S'ruk und Dunasch ben Labrat, wie auch ihren Schülern, weitgehende Unterstützung gewährte. Auf der von diesen Gelehrten geschaffenen Grundlage konnte die Erklärung der heiligen Schrift sich weiter entwickeln, konnte sie besonders durch das bereits von Dunasch in seinen Anfängen erkannte System der Dreibuchstabigkeit der Wurzeln, das der in Cordoba wirkende Juda b. David Chajudsch weiter ausbaute, zu gesicherteren Resultaten kommen. Eine weitere Frucht des Wettstreites zwischen Menachem, Dunasch und ihren Parteigängern war die Belebung der hebräischen Poesie und der gebundenen Prosa, in denen die Gegner ihre literarische Fehde austrugen. So sehen wir, wie bereits das zu Ende gehende 10. Jahrhundert eine hohe Blüte des geistigen Lebens der spanischen Juden gezeitigt hat.

---

[1]) Die sehr geringe Wahrscheinlichkeit der Erzählung von dem Auftreten Moses' im Lehrhause zu Cordoba und seinem Eingreifen in die dort gepflogenen Verhandlungen habe ich in meinen Studien z. Gesch. u. Lit. im geonäischen Zeitalter, S. 196 fgg. (= Monatschr. 1912, S. 80 fgg.) näher ausgeführt.

Wie nun die Anfänge des Talmudstudiums auf einen ehemaligen weltlichen Würdenträger zurückgehen und seine Entfaltung durch einen hohen jüdischen Staatsmann wesentlich beeinflusst wurde, so wurde es gleichfalls zu einem gewissen Höhepunkt geführt von einem jüdischen Minister. Samuel b. Josef, gen. ibn Nagdela, dem vielgewandten Geschäftsträger des Herrschers von Granada, Habus, war es vorbehalten, zugleich als Beschützer und geistiger Wohltäter seines Volkes zu wirken. Trotz seiner anstrengenden amtlichen Tätigkeit schuf er bedeutende halachische Werke: eine, leider nur noch lückenhaft erhaltene Einleitung in den Talmud, und die dem rein praktischen Zweck dienenden הלכתא גברוותא, die sich wohl an die הלכות גדולות der gaonäischen Epoche anschliessen sollten, von denen uns aber nur sehr spärliche Citate erhalten sind. Wie er sich als Meister auf talmudischem Gebiete erwies, so Grosses leistete er auch in der Sprachwissenschaft, wo er, fast eifersüchtig gegen jede Bekämpfung seines Lehrers Juda Chajudsch, eine scharfe und zu vielen neuen Ergebnissen führende Fehde[1]) mit dem bedeutenden Grammatiker und Lexicographen Jona ibn Djannach in Saragossa führte; auch ein umfassendes Wörterbuch verfasste er, von dem auf uns gleichfalls nur spärliche Reste gekommen sind. Neben dieser rein wissenschaftlichen Tätigkeit lernen wir Samuel auch als Dichter kennen. Mit ihm beginnt die klassische Blüteperiode der hebräischen Poesie im Mittelalter. Zeigen ihn uns seine biblischen Nachdichtungen Ben Tehillim und Ben Mischle, die uns in grösseren und kleineren Stücken noch erhalten sind, sowie das leider nicht mehr auf uns gekommene Ben Koheleth als einen Dichter nicht nur hinsichtlich der Formgewandtheit, sondern auch von tiefem religiösen Gefühl, der die reichen Erfahrungen seiner politischen

---

[1]) Samuel stellte die auch von vielen neueren Philologen geteilte Theorie von der ursprünglichen Zweibuchstabigkeit der Wurzeln ע״ע u. ע״י auf, ebenso findet sich bereits bei ihm die erst in den letzten Jahrzehnten in die hebr. Grammatik eingeführte Ansicht, dass manche scheinbare Pualformen in Wirklichkeit eine Passivbildung der Kalconjugation darstellen.

Laufbahn in poetisches Gewand zu kleiden weiss, so lernen wir ihn in seinen weltlichen Dichtungen als einen Poet von Gottes Gnaden kennen, der nur wenig seinem Schützling Salomo ibn Gabirol nachsteht[1]). Bei ihm nehmen wir aber besonders den starken Einfluss wahr, den auch inhaltlich die arabische Dichtkunst auf die der Juden ausübte, indem sie von jener vielfach Bilder und Typen entlehnt hat.

So stellt sich uns das literarische Leben der Juden Spaniens in der Mitte des 11. Jahrh. als ein in seiner Mannigfaltigkeit recht merkwürdiges dar, indem sich in ein und derselben Person die verschiedenen geistigen Betätigungen zu einem harmonischen Ganzen vereinigen: derselbe Mann, der die ernsten und tiefen Probleme des Talmuds meisterte und aus ihnen die Gesetze ableitete, der daneben die uns nüchtern berührenden Fragen der Grammatik behandelte, konnte auch seinen Zeitgenossen die Schönheiten der Poesie erschliessen und sie in ihre lieblichen Fluren einführen.

Unter diesen so vielseitig wirkenden Männern jener Zeit nimmt einen besonders ehrenvollen Platz ein: Isak b. Jehuda ibn Ghiath. Er entstammte einer angesehenen Familie in der altberühmten Judengemeinde von Lucena und stand bei Samuel Hannagid und seinem Sohn und Nachfolger Josef ob seines wissenschaftlichen Eifers und seines Wesens in hoher Gunst. Auf drei Gebieten betätigte sich Isak: als Talmudist, Poet und Exeget. Sein bekanntestes Werk ist ein halachisches Compendium, dessen grösster Teil, der die Vorschriften über Kiddusch, Habdala und die Feste des Tischrimonats enthält, von Isak Baer und Simcha Bamberger u. d. T. מאה שערים und dem Nebentitel שערי שמחה

[1]) Durch das Missverständnis eines von Gabirol herrührenden Verses, den Moses ibn Esra einmal anführte, kamen die neueren Geschichtsschreiber und Literaturhistoriker dazu, über Samuels Gedichte allgemein das Urteil zu fällen, dass sie „kühl wie der Gebirgsschnee seien", während, im Gegenteil, Gabirol den Nagid auch als wahren Dichter nach Form und Inhalt sehr hoch schätzt. Der wirkliche Sachverhalt wird dargestellt von Brody in der Monatsschrift Jhrg. 1910, S. 321 fgg.

mit dem Commentar יצחק ירנן (Fürth 1861) herausgegeben wurde, während die Satzungen über das Pessachfest von Baer Zomber (Berlin) veröffentlicht wurden. Das Werk gibt sich (nach seinem Inhalt) und der Bearbeitung des Stoffes, ganz als im Geist der geonäischen Ueberlieferung gearbeitet. Ibn Ghiaths Halachoth sind gewissermassen noch von diesem durchweht, und wir haben in ihnen die erste uns noch erhaltene halachische Schrift eines spanischen Gelehrten aus der sogen. rabbinischen Periode. Es leuchtet ein, dass für den Verfasser die Entscheidungen der babylonischen Autoritäten hauptsächlich massgebend sind, ebenso wie die Ansichten seines Gönners Samuel Hannagid, der wohl auch sein Lehrer war, obwohl er mitunter dessen Ansichten widerspricht, so dass wir Ibn Ghiath eine gewisse Selbständigkeit zuerkennen müssen. In literarischer Hinsicht ist das Werk dadurch für uns so wertvoll, dass es uns sehr viele Mitteilungen aus geonäischen Entscheidungen vermittelt, die uns sonst unbekannt geblieben wären. So ist uns noch in diesem Werk ein Quell lebendiger Ueberlieferung aus jener Glanzepoche unseres Volkes erschlossen, dessen Spuren wir noch in den Schriften späterer Autoren verfolgen können. Neben dem eigenen halachischen Wert der Halachoth lässt auch diese ihre Bedeutung den Verlust der anderen Teile als höchst beklagenswert erscheinen. Jedenfalls gilt Isak ibn Ghiath als einer der hervorragendsten Halachisten der Frühzeit des Talmudstudiums. Ausser den Halachoth hat unser Autor noch andere Entscheidungen verfasst. Als hervorragende Autorität wurde Ibn Ghiath auch vielfach über verschiedene Gegenstände des religiösen Lebens angefragt. Leider sind uns nur sehr wenige Responsen von ihm erhalten, die wohl, wie es scheint, in arab. Sprache geschrieben waren. Lernen wir nun Ibn Ghiath als eine Säule der Kenntnis der תורה schätzen, so ist aber auch sein Verdienst um die עבודה hoch anzuschlagen, indem er seine poetische Begabung in den Dienst des Gottesdienstes stellte. Wir haben in ihm einen unserer geschätztesten synagogalen Dichter zu verehren. Es vereinigt sich in ihm tiefe religiöse Empfindung mit hohem Schwung und zugleich einer umfassenden Kenntnis der damals

auch von den Juden gepflegten allgemeinen Wissenschaften, besonders auf dem Gebiete der Naturkunde und der Astronomie, die ja besonders bei den jüdischen Gelehrten in hohem Ansehen stand. Vorzüglich hat er die ernsten Tage mit seinen dichterischen Schöpfungen reich bedacht. Alle seine Kenntnisse verwendet Ibn Ghiath, um des Schöpfers Allmacht eindringlich ans Herz zu legen. Es ist dies um so bemerkenswerter, als ungefähr zu gleicher Zeit im Lager des Islam Forscher, „von des Gedankens Blässe angekränkelt", den Lehren ihrer Religion mit einer gewissen Skepsis gegenüberstanden. Anders im Judentum, wo die Lehre der Wahrheit der Vernunft keine Fesseln anlegt, vielmehr dem geraden Denken innerhalb der durch die Gottesverehrung gezogenen Grenzen noch genügend Entfaltungsmöglichkeiten gibt. Darum darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn Ibn Ghiath, obwohl er gern den Problemen der angewandten Wissenschaften und philosophischen Fragen sich widmet, von keinerlei Gelehrtendünkel befallen, in seinen liturgischen Gedichten sich, mit geringen Ausnahmen, den Buss- und Verzeihungsgebeten, סליחות, zuwendet, auch hierbei den von den Geonim geübten Brauch hochhaltend, die zumeist diese Gattung der gottesdienstlichen Poesie pflegten. Von Interesse ist es dabei, dass z. Z. unseres Dichters den ganzen Ellulmonat hindurch, mit Ausnahme der Neumondstage und der Sabbate, beim Frühgottesdienst Selichoth gebetet wurden, die, nach dem Vorbild der Stellvertretung des Volkes beim Tempelopferdienst durch dazu Gewählte מעמדות genannt wurden, da abwechselnd Gemeindemitglieder mit dem Vortragen der Gebete betraut wurden. Es zeugt nun von einer nicht ganz gewöhnlichen Gestaltungskraft des Dichters, dass er, ohne in Wiederholungen zu verfallen, denselben Gedanken immer wieder zu behandeln und dabei doch auch wieder ihm neue Seiten abzugewinnen imstande ist. Für die Anschauung, in den Gebeten um Vergebung der Sünden die Verfehlungen als Ursachen der Leiden des Volkes zu betrachten und diese zu beklagen, findet Ibn Ghiath den passenden Ausdruck, wobei er voll Wehmut von den Gehässigkeiten spricht, die der hochfahrende Bekenner des Islam mit seinen kränkenden und höhnenden Worten gegen

das allen Verführungskünsten trotzende Israel übt: es machte sich eben schon damals die bereits zur Zeit Samuel Hannagids auftretende, von religiösen Beweggründen geleitete feindselige Stimmung der islamischen Bevölkerung gegen die Juden geltend, die zur selben Zeit Gabirol von dem בן האמה מורד, dem aufrührerischen Sohn der Magd, und später Juda Hallevi, wie Abraham ibn Esra mit Bitternis vom herrschsüchtigen Sohn der Hagar sprechen liess. Recht stimmungsvoll ist eine kurze Dichtung für מנחה של יו״כ, worin Ibn Ghiath, in Anknüpfung an Bibelverse, die von der Sehnsucht zum Abend handeln, das Hoffen des Beters und der israelitischen Gemeinschaft zum Ausdruck bringt, und diese mit der Taube vergleicht, die, von Noah einst ausgesandt, zur Abendzeit zu ihm zurückkehrt.

Sehr sinnig und voll packender Darstellung ist eine תוכחה, worin die Seele als Schuldnerin angesprochen und zur Erfüllung aller aus diesem Verhältnis zu Gott ihr erstehenden Pflichten gemahnt, zugleich aber auch der himmlische Richter um gütige Nachsicht gebeten wird. Als ein bezeichnendes Beispiel von Ibn Ghiath's Stil und Gedankengang sei hier ein Vers angeführt, worin das Verdienst des Erzvaters Jacob, des איש תם, angerufen wird, als Milderungsgrund für die Sündenbeladenen, um ihre Schuld geringer erscheinen zu lassen.

תּוֹם תָּם לְאֵין תּוֹם תִּמְשֶׁה, לְנוֹשֶׁה בּוֹ כִּי תַשֶּׁה, לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנוֹשֶׁה. Mit seiner תוכחה eröffnet Ibn Ghiath eine Dichtungsart, die nachmals auch von Bachja ibn Pakuda und Jehuda Hallevi gepflegt wurde. Noch sei hervorgehoben die Aboda unseres Dichters, die, ebenso wie bei allen Dichtern, mit der Weltschöpfung beginnt, alle Generationen mit ihren Versündigungen behandelt, bis sie zu dem ausserwählten Priestergeschlecht kommt, worauf dann der feierliche Gottesdienst des יו״כ ausführlich geschildert wird. Die Aboda ist recht breit gehalten und in der den ältesten S'lichoth eigentümlichen Ringversform abgefasst, so dass jede Zeile mit dem letzten Wort der vorhergehenden beginnt. Auch hier zeigt sich eine weit über das Durchschnittsmass herausgehende Gestaltungsgabe, die auch das spröde halachische Material dichterisch zu meistern versteht. Leider sind die liturgischen Schöp-

fungen Ibn Ghiats dem grösseren Publikum nicht zugänglich, da auch nicht eine einzige von ihnen Aufnahme in unserem Festzyclus gefunden hat, vielmehr nur im Ritus von Tunis und einiger provençalischer Gemeinden verwendet wird.

Wir haben bisher gesehen, dass Isaks Grundzug, wie er sich in seinen Dichtungen kundgibt, nur dem Ernsten zugewandt ist. Dieser Charakterzug prägt sich auch in des Autors exegetischer Tätigkeit aus, indem seine einzige Schrift auf diesem Gebiet sich das biblische Buch zum Gegenstand einer Commentierung erwählt hat, das eines der schwersten und ernstesten Probleme behandelt: Das Buch Koheleth. In einer arabischen Uebersetzung und einer ausführlichen Erklärung in arabischer Sprache[1]) sucht Ibn Giath den Gedankengang des Buches dem Leser nahe zu bringen. Der Kommentar zeigt uns seinen Verfasser auf der Höhe seiner Aufgabe und lässt es bedauerlich erscheinen, dass wir nur zu diesem Buche eine Auslegung von ihm besitzen. Das Werk gibt uns Kunde von der philosophischen Bildung des Verfassers, seiner Vertrautheit mit der Sprachwissenschaft und seinem exegetischen Takt. Wir erfahren aus dem Kommentar Ibn Ghiat's auch, dass bereits vor ihm mehrere Schriftsteller sich mit der Auslegung dieses biblischen Buches beschäftigt haben müssen, da der Autor öfters Erklärungen von Vorgängern anführt. Bemerkenswert ist es, dass wir so manche Deutungen Ibn Ghiath's bei Abraham ibn Esra wiederfinden.

Wir wollen nun im Folgenden einige Proben aus dem Kommentar geben, der unseres Wissens noch niemals auch nur annähernd gewürdigt worden ist. Als leitender, einheitlicher Gedanke der biblischen Schrift gilt Ibn Giath die Mahnung zur steten Beobachtung einer gewissen Selbstbescheidung und Genügsamkeit in den Genüssen der Welt, weswegen er ihr auch den Titel כתאב אלזהד, Buch der Enthaltsamkeit, gibt. Allerdings,

[1]) Diese Uebersetzung wurde herausgegeben (Leiden 1884) von Jacob Loevy, jetzt Rabbiner in Graudenz, der mir die Abschrift des Commentars zur gelegentlichen Benutzung zur Verfügung gestellt wofür ich ihm auch hier meinen verbindlichsten Dank ausspreche.

so bemerkt er — ganz im Sinne des Judentums — fordert dies keinerlei völlige Enthaltung von irdischen Genüssen und dem Streben nach ihrem Erwerb, da sowohl die von Gott gewollte Weltordnung wie auch verstandesmässige Erwägung und das Gesetz dagegen sprechen, weil dies etwas Naturwidriges wäre. Die Bezeichnung קהלת, die in 12,5 noch mit dem Artikel versehen ist, weist auf die Sammlung von philosophisch durchdachten Lebensregeln in diesem Buche, da alle Lebenslagen darin besprochen sind. — I, 5. כל הדברים יגעים — Entsprechend seiner Grundauffassung des Werkes als Mahnung zum Masshalten erklärt I. G. diesen Vers so: alle weltlichen Genüsse sind an und für sich von einer gewissen Schlaffheit, da sie dem, der sich ihnen hingibt, keinerlei Beruhigung und Freude gewähren, auch wenn sie noch soviel davon sich zuführen; sie können in der Folge weder Auge noch Ohr befriedigen, während die Beschäftigung mit dem Wissen noch mehr die Sehnsucht danach steigert und Freude bereitet.— II,14, החכם עיניו בראשו ist nach einigen Erklärern so aufzufassen: Der Kluge richtet sein Augenmerk auf das Nächstliegende, — indem ראש hier im Sinne vom Anfang zu nehmen ist; es ist dies der Gegensatz von dem in Prov. 17,24 Gesagten ועיני כסיל בקצה הארץ. — Recht eigenartig ist die Erklärung I. Gs'. zu IV, 13—16, indem er die Worte כי מבית הסורים יצא למלך auf den מלך זקן וכסיל bezieht, der, mangels jeden Wissens und jeder Befähigung zum Regieren mit einem Mann zu vergleichen ist, der lange Zeit im Gefängnis war und keinerlei Beziehungen zu den Vorgängen des Lebens hat. Die Beobachtung habe aber den Verfasser gelehrt, dass alle diejenigen, die mit dem an Erfahrung und Wissen dem törichten Herrscher überlegenen, wenn auch im Range ihm nachstehenden ילד שני zusammenzugehen Gelegenheit hatten, dieses zu allen Zeiten verachten, weil es auf seinem ihm zugewiesenen Platz bleiben wolle und nicht nach höherer weltlicher Stellung mit ihren Genüssen strebe. I. G. erklärt also אשר יעמד תחתיו so wie עמדנו תחתנו I. Sam. 14, 9, תחתיה תעמד הבהרת Lev. 13, 23. — VII, 12 kann auch so erklärt werden: schön ist's, wenn man sein Wissen gleichsam als Erbe der Nachwelt überantwortet, so dass es immer den Menschen bleibt und man sich

bei ihnen ein Andenken sichert. — VIII, 10. Dieser Satz steht im Zusammenhang mit den vorhergehenden, in denen die Gewalttaten von Mensch gegen Mensch geschildert werden, wie auch mit den folgenden, die uns den Eindruck des oft so späten Eintrittes der göttlichen Strafe auf schwankende Gemüter schildert. Der Verfasser berichtet, dass er oft Frevler bemerkt hat, die nun in ihren Gräbern wohlbehütet liegen, in ihrem Tun bei Lebzeiten sich ganz und gar von allem Heiligen und seinen wohltuenden Wirkungen ferngehalten haben, und doch war bald an ihrer Wohnstätte ihr schlechtes Walten vergessen, sodass bei der leicht irregeleiteten Nachwelt ihr Ende noch begehrens- und rühmenswert erscheint. I. G. hat also hier das K'rê und K'tib וישתכחו und וישתבחו in seiner Erklärung zu vereinigen gesucht. — IX, 7—8. Nachdem im Vorhergehenden das oft vergebliche und den Körper aufreibende Bemühen geschildert wurde, wird in diesen Versen empfohlen, was sowohl den Genuss hienieden, wie auch die Hoffnung auf Lohn in der künftigen Welt gewährleistet. Die weltlichen Freuden bestehen gemäss dem Charakter des Buches als Mahnung zur Genügsamkeit in mässigem Essen und Trinken, das allein die wahre Freude bietet, und in der Sorge für die Nachkommenschaft, was mit den Worten ראה חיים עם אשה ausgedrückt ist; dann gelangt man auch zum rechtschaffenen Tun, das hier in den Worten בכל עת יהיו בגדיך לבנים angedeutet ist. Indem nun die Wendung בכל עת ebenso aufzufassen ist, wie שוב יום אחד לפני מיתתך, wird damit zur steten Beobachtung eines rechtschaffenen Wandels gemahnt, wodurch die würdige Vorbereitung zum עולם הבא erworben wird, und hierauf weisen die Worte כי כבר רצה אלדים את מעשיך hin. — X. 8—11. In diesen Versen wird auf verschiedene frevelhafte und nutzlose Unternehmungen hingewiesen. Das Graben einer Grube, in die man dann selbst stürzt, und das Einreissen altgeheiligter religiöser Einrichtungen, wie die Missachtung längst bestehender Grenzen erweisen sich als ebenso schlechte wie vergebliche Handlungen. Es ist, wie wenn man ohne Grund und Nutzen Steine von einem Ort zum andern wälzt, und sich dabei unnütze Schmerzen zuzieht, oder Holz grundlos spaltet und sich in Gefahr bringt.

All solches Tun zeigt auch einen Mangel an Klugheit und Ueberlegung, ebenso wie wenn man mit stumpfem, nicht geschärftem Eisen jene Arbeit tut; alle Anwendung körperlicher Kraft kann diese nicht fördern. Ebenso ist's mit der Verleumdung, die hier mit dem Biss einer der Beschwörung unzugänglichen Schlange verglichen wird; sie bringt dem, der sie ausstreut, dem בעל הלשון, keinerlei Vorteil. Das ו in וחיילים יגבר und ואין יתרון leitet die Antwort auf den vorhergehenden Bedingungssatz ein. — X, 19: Die Unfähigkeit des in v. 16 und 18 erwähnten Königs, der, nach v. 18, alles verfallen lässt, ergibt sich daraus, dass er das zum mässigen Genuss uns dargebotene Brot und den Wein nur dazu benutzt, um in den Tag hinein zu leben und den Begierden zu fröhnen, und das Geld nur als Mittel verwendet, um sich alles dies in schrankenloser Weise zu verschaffen.

Sehr interessant ist I. G's Erklärung zu den Schlussversen von Kohelet XII. 9—14: Der Vorzug dessen, der alle die in dem Buche gegebenen Lehren beherzigt, besteht darin, dass man die gewonnene Erkenntnis auch andere lehrt, und so kann man vielleicht אזן in v. 9. im Sinne von „hören lassen," entsprechend derselben Form des lautverwandten arabischen Wortes, also „weiter lehren", auffassen.

Der weise Verfasser beabsichtigt mit seinem Werk das zu finden und zu bieten, was dem mit des Lebens Schwierigkeiten Ringenden wirklich erstrebenswert sein soll — דברי חפץ. Das findet man in dem כתב ישר, womit die Offenbarungsschrift der Thora gemeint ist, die auch Worte der Wahrheit enthält. Zu beachten sind die Worte der Weisen, die den Menschen auf den rechten Weg zu leiten bestimmt sind[1]), und hierzu bietet die Erklärung des Midrasch zum Worte דרבן eine passende Erläu-

[1]) Ich möchte nicht verfehlen, hier auf die ausserordentlich lehrreichen Ausführungen von Wolf Jawitz in תולדות ישראל III, Anhang No. 14, S. 28 fgg. hinzuweisen, wo er mit beweiskräftigen Gründen die Endverse von Koheleth als Ergebnis der Schlussredaction des bibl. Kanons und Mahnung zur Beachtung der Vorschriften der חכמים darstellt, im Zusammenhang mit Spr. 22, 17—21.

terung. Die Weisen werden hier, unter anderm, בעלי אספת genannt, da sie mit einander übereinzustimmen suchen[1]) und der eine dem anderen neidlos seine Ansicht und seine Erfahrungen übermittelt und sie als Erbe der Nachwelt hinterlässt. Sie stehen demnach im wohltuenden Gegensatz zu dem in II, 18, IV, 4, und VIII, 9, geschilderten Fehlern der Missgunst, des Neides und der Gewalttat. Die den Lehrern zukommende Ehrerbietung ist auch begründet in den Worten אני פי מלך שמר VIII, 2 und erfordert die Beobachtung der Warnung von X, 20 גם במדעך מלך אל תקלל. — Auch können die Weisen deswegen בעלי אספות genannt werden, weil sie die verschiedenen Zweige des Wissens mit allen Regeln und Ausnahmen ordungsgemäss zu sammeln und in sich zu vereinigen befähigt sind; bei aller Verschiedenheit der Lehrer zeigt sich aber doch die Einheitlichkeit des Ursprunges ihrer Aussprüche. Als vorzügliche Mahnung wird darum, nach Ansicht von I. G., in v. 12, gelehrt, von dieser Sammeltätigkeit der Gelehrten sich dahin leiten und belehren zu lassen, — so sind die Worte ויתר מהמה הזהר aufzufassen indem, הזהר wie והזהרתה in Exod. 18, 20 zu deuten ist — dass man gleich ihnen recht viel auf Grund der von ihnen verfassten Schriften sein Wissen vergrössert und vertieft; denn, wenn auch in weltlichen Dingen Genügsamkeit und Masshalten als Lebensregel gilt, — für die Aufnahme des Wissens und die eigene schriftstellerische Tätigkeit zu seiner Verbreitung gibt's keine Grenze; die Abnützung des Körpers durch die dauernde Hingabe an die Wissenschaft, angeregt durch die willige Aufnahme der Lehren der Weisen, ist das beste Mittel zur Abkehr von den erniedrigenden Gelüsten. — Die Beherzigung all dieser Mahnungen führt zur Gottesfurcht und zur Beobachtung der Gebote, worin der Zweck des Menschen hier auf Erden besteht, zumal alle dem göttlichen Gericht entgegensehen müssen.

---

[1]) J. G. denkt hier vielleicht an die in der mohammedanischen Theologie übliche Bezeichnung der Uebereinstimmung aller Gelehrten, dem sog. اجماع ein Begriff, den besonders auch רמב״ם in der Eltg. zum משנה תורה hervorhebt. Vgl, hierüber Blau in Mose b. Maimon Bd II (herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung u. s. w.) S. 351.

Noch seien einige bemerkenswerte sprachliche Erklärungen IG's angeführt: Zu ולענות 1, 13 meint er, dass es, mit dem gleichlautenden arab. Wort verwandt, „sich mühen um etwas“, „auf etwas sein Augenmerk richten“ bedeutet; demgemäss ist auch die Wendung וענותך תרבני in Sam. 22, 36, Ps. 18, 36 im Sinne von „Fürsorge“ aufzufassen[1]. — Zu עוף השמים X, 20, führt IG. im Namen älterer Exegeten eine vielleicht recht zutreffende Bemerkung an. Danach werden die Eilboten des Königs, weil sie in schnellem Lauf dessen Botschaften überbringen, als „Vögel“ bezeichnet, denen sie in ihrer Geschwindigkeit gleichen.

Wir glauben, ein nach allen Seiten vollständiges Bild von der Tätigkeit und dem Charakter Isak ibn Giath's, soweit er aus seinen Schriften hervortritt, gegeben zu haben. Wir sehen in ihm also einen Gelehrten, der über das gesamte Wissen seiner Zeit verfügt und dieser gleichsam die Signatur aufdrückt. Es darf uns darum nicht Wunder nehmen, wenn er, der im Jahre 1089 einer schweren Krankheit erlag, von der er vergeblich bei den berühmten Aerzten in Cordoba Heilung suchte, von den Nachfolgenden, wie dem berühmten Dichterphilosophen Mose ibn Esra und dem Chronisten und Philosoph Abraham ibn Daûd auf's Höchste gerühmt wird. Auch bei ibn Giath zeigt sich die Nachwirkung jener grossen Epoche unserer Literatur in Babylonien, wo die Männer, die zugleich als Gesetzeslehrer einen bestimmenden Einfluss ausübten, allen Wissenschaften gerecht zu werden suchten: ein sprechendes Beispiel dafür, dass die „vier Ellen der Halacha“ die, die sich in ihr bewegten, keineswegs in eine Enge zwingen wollten, vielmehr Raum und Luft genug liessen für die Betätigung auf verschiedenen Gebieten, nur, dass die Halacha, ihrem Namen entsprechend, den richtigen Weg weisen wollte, um als Ausgangs- und Endpunkt alles Schaffens und Forschens zu dienen.

[1] Neuere Exegeten wollen das Wort, nach einer arab. Parallele als „Tapferkeit“, „Mut“ erklären und dazu ענות צדק Ps. 45, 5 stellen.

Verfassung der Jüdischen Gemeinde nach dem Religionsgesetze.

Von Rabb. Dr. **M. Kahn** in Bad Mergentheim.

Durch die nach dem Kriege erfolgte Umwälzung im staatlichen und sozialen Leben ist auch die Frage der Trennung von Staat und Kirche auf die Tagesordnung gestellt worden. Auch die Juden werden von den Aenderungen, die im Verhältnis zwischen Staat und Kirche eintreten werden, mehr oder minder betroffen. Nicht allein in denjenigen Bundesstaaten, wo die Israelitische Religionsgemeinschaft Staatsreligion ist, sondern auch dort, wo sich der Staat gar nicht um die Juden als Religionsgemeinschaft kümmert, wie in Altpreussen. Denn überall beruht die Möglichkeit, Gemeinden zu bilden, das Recht der Gemeinden, Steuern auf ihre Mitglieder umzulegen, das Recht sich Vorsteher zu wählen, die Umschreibung der Rechte der Vorsteher, das Recht und vielleicht auch die Verpflichtung, Beamte anzustellen, auf Gesetzen, welche durch den Staat nach den in der Verfassung vorgesehenen Formen erlassen worden sind. Da ist es dann unausbleiblich, dass auch die Verfassung der Israelitischen Gemeinden und Religionsgemeinden modernen Anschauungen und Verhältnissen entsprechend grösseren oder kleineren Aenderungen unterzogen wird. Umsomehr als die meisten Verfassungsgesetze für die Israelitischen Religionsgemeinschaften aus alter Zeit vor 1848 und 1871 stammen.

Es ist nun von mehr als theoretischem Interesse, sich einmal vorzuführen, was das jüdische Religionsgesetz, d. h. die Schriften und Autoritäten, welche auf Grund der in der Thora und Talmud niedergelegten Grundsätze und civilen Gesetze ausgearbeitet sind, bestimmen und festsetzen. Auch die jetzt bestehenden Verfassungen sind aus den Bestimmungen und Grundsätzen, die im Schulchan aruch verzeichnet sind, und

aus dem auf diesem letzteren fussenden Herkommen hervorgegangen.

Zum grössten Teile sind die Bestimmungen, deren Zusammenfassung oder systematische Ordnung man Verfassung der jüdischen Gemeinde nennen könnte, im Kap. 163 des vierten Teiles des Schulchan aruch, Choschen mischpat enthalten

Nun ist es bezeichnend, dass die auf unseren Gegenstand bezüglichen Gesetze und Bestimmungen nicht unter dem Titel „Gemeinde“ oder „Vereine“ oder „juristische Personen“ oder „Körperschaften des öffentlichen Rechtes“ verzeichnet sind, sondern unter dem Titel „Gesellschaft“, Hilchoth schutaphim und unser Kap. 163 trägt die Ueberschrift: „Dinge, zu deren Beschaffung die Mitglieder einer Stadt sich gegenseitig anhalten können“.

Schon aus dieser Ueberschrift ersehen wir zweierlei: 1. dass der Begriff der juristischen Person unbekannt ist d. h. die Anschauung, dass eine Gesellschaft von Personen, welche zur gemeinsamen Betreibung irgend eines Unternehmens sich zusammengeschlossen haben, als eine mit Geschäftsfähigkeit ausgestattete, gewissermassen neu erstandene Persönlichkeit gilt, der nun auch Rechtsfähigkeit zukommt, d. h. rechtliche Handlungen auszuführen und solche über sich ergehen zu lassen und zwar unabhängig von den sie bildenden einzelnen Gesellschaftern. Das Gesetz redet überall nur von schutaphim, d. h Gesellschaftern aber nicht von den Fähigkeiten der Gesellschaft, so auch bei unserem Gegenstande nur von den Mitgliedern der Stadt, aber nicht von der Stadt oder der Gemeinde als Rechtsperson. Nur einmal bin ich dem Ausdruck Kahal begegnet und zwar nicht in einer innercommunalen Angelegenheit sondern in aussercommunalen: „Kahal hat einem Fürsten Geld geliehen; dieser verspricht dafür einen Abzug an der ihm zu leistenden Steuer, hält aber diese Zusage nicht; erst sein Sohn und Nachfolger gewährt den Abzug, nachdem man schon längst die Hoffnung aufgegeben hatte, das Geld der den Steuerabzug wieder zu erlangen (Jiusch). Da urteilt nun R. Jizchak Kolon: „Kahal hat dieses Geld, als

aus besitzerlosem Zustand herstammend, zu Recht erworben und braucht den Mitgliedern, die zur Zeit des Herleihens begütert waren und zu der Summe beigesteuert hatten, jetzt aber verarmt und nicht mehr zu derselben Höhe des Steuerbeitrages wie ehedem verpflichtet sind, den auf sie fallenden Anteil nicht herauszuzahlen". (Zu dieser Entscheidung dürfte eine später zu erwähnende Bestimmung der Steuergesetzgebung hinzuzufügen sein). Also nicht die Gemeinde als solche hat das Recht, von ihren Mitgliedern Beisteuer zur Anschaffung der Gemeindeerfordernisse zu erzwingen, sondern „die Gemeindemitglieder zwingen sich gegenseitig".

2. Zwischen Erfordernissen religiöser und bürgerlicher Herkunft wird nicht unterschieden, genau wie ehemals in Deutschland überhaupt: Kirche und kirchliche Bedürfnisse sind Angelegenheiten derselben Gemeinde und Kasse wie Strassenbau und Feuerlöschwesen, also Kirchen- und bürgerliche Gemeinde sind identisch. (Erst das Aufkommen verschiedener Religionsbekenntnisse und die Gleichberechtigung der Juden hat die Trennung der bürgerlichen Gemeinde von der Kirchengemeinde notwendig gemacht, damit niemand zu den Lasten eines ihm fremden Bekenntnisses beizutragen braucht). Zum Verständnis unserer ganzen Abhandlung wollen wir noch bemerken, dass nur die Grundzüge der von uns behandelten Gesetzgebung aus dem Talmud stammen; die Einzelheiten aber sind erst im Mittelalter im Laufe der Entwickelung ausgearbeitet worden.

Im folgenden wollen wir nun nicht der Einteilung unseres Choschen-mischpat-Kapitels folgen sondern derjenigen der „Kirchenverfassung der israelitischen Religionsgemeinschaft in Württemberg von 1912", die nicht nur in formaler Hinsicht klassisch zu nennen ist.

I. Von den Gemeinden.

Die Pflicht, einer Gemeinde und zwar der am Wohnort befindlichen anzugehören, liegt in dem Satze des § 1 „Die Söhne der Stadt können sich gegenseitig zur Beschaffung der Gemeindeerfordernisse zwingen". Darin liegt 1. der Zwang

zur Bildung einer Gemeinde und 2. die Verpflichtung des Einzelnen, ihr beizutreten. 3. nur der am Orte bestehenden.

Auswärtige, welche sich an einem Orte niederlassen, sind sofort an demselben steuerpflichtig, auch solche, die ein Wohnhaus auf 12 Monate mieten.

Die Zugehörigkeit zur Gemeinde endet mit dem Wegzuge von ihrem Orte; jedoch bleibt jemand zur Leistung des auf ihn fallenden Teiles der vom Fürsten auferlegten Steuer auch nach seinem Wegzuge noch verpflichtet. Ja, selbst der Besitz eines Hofes oder Hauses verpflichtet den Eigentümer zur Beisteuer für städtische Einrichtungen, auch wenn er nicht am gleichen Orte wohnt. Juden, die einzeln in einem Orte, in denen eine Gemeinde sich also nicht bilden kann, wohnten, pflegten ihre religiösen Bedürfnisse in einer Gemeinde in ihrer Nähe zu erfüllen und werden hierdurch verpflichtet, nach Massgabe des Gebrauches, die sie von den dortigen Einrichtungen machen, entsprechende Beiträge zu deren Beschaffung zu zahlen.

Daraus folgt auch, dass jeder Jude, der im Lande wohnt, selbst an Orten ohne Gemeinde, von selbst Mitglied der Rel. Gemeinschaft des Landes ist, wo eine über das ganze Land sich erstreckende Organisation vorhanden ist. Landesorganisationen, wie wir sie heute in Hessen-Nassau finden, hat es allerdings im Mittelalter nicht gegeben, wiewohl benachbarte Gemeinden zur Beschaffung von gemeinsamen Friedhöfen sich zusammenfanden oder gemeinschaftlich Beschlüsse rechtlicher oder religiöser Natur (Tekonaus) fassten.

Dass die Gemeinden unabhängig voneinander sind, zeigt das Wort in פתחי תשובה 4.: „bei Streitfällen kann man sich nicht auf das Herkommen in einem andern Orte berufen". Auch die Gerichte des einen Ortes sind nicht an die Entscheidungen eines an einem zweiten Orte sich befindenden Gerichtshofes gebunden; ebenso trifft ein Rabbiner sein Urteil unabhängig von demjenigen seines Kollegen.

Einen Austritt aus der Gemeinde kannte natürlich das Kapitel 163 nicht. Als Jude ist er selbstverständlich zu allen

Lasten angehalten, wie auch zu allen Wohltaten der Gemeinde zugelassen und berechtigt. Entzieht er sich der Steuer, so hat die Gemeinde immer Mittel und Wege ihn zu zwingen; auch hilft ihr die Territorial-Herrschaft; hätte er sich trotzdem allen Ansprüchen geweigert, so bestimmt Jore Deah 345,5, dass seine Stadtgenossen gegenüber seiner Leiche ebenfalls keine Verpflichtung haben.

Gemeindeerfordernisse.

§ 1 lautet: Die Stadtgenossen — selbst die Minderheit — können sich gegenseitig zwingen: Stadtmauer, Tore, Riegel zu machen, eine Synagoge (Gemeindehaus) zu bauen, Sepherthora, heilige Schriften zum allgemeinen Studium anzuschaffen und ebenso zu allen Gemeindebedürfnissen, darunter in erster Linie Ritualbad verstanden ist (Remo 3 Ende); ferner nach Jore Deah 245,7 „Man setzt Kinderlehrer in jeder einzelnen Stadt ein; über eine Stadt, in welcher kein Kinderlehrer angestellt ist, wird der Cherem verhängt, bis sie dieser Pflicht nachkommt. Hat sie es auch dann noch nicht getan, so zerstört man sie, denn die Welt besteht nur durch den Hauch der in der Schule versammelten Kinder". Die Anstellung eines Rabbiners, eines Chason. Dass die Institution der Schechitah und was damit zusammenhängt, Gemeindeangelegenheit ist und der besonderen Beaufsichtigung und Fürsorge untersteht, geht aus Jore Deah § 1 her vor. Dass die Beschaffung und Unterhaltung eines Friedhofes Gemeindeangelegenheit ist, ist so wenig bestritten, dass es gar nicht erwähnt ist; aber die Responsenliteratur ist voll der Einzelheiten über diesen Gegenstand, und die Urkundenforschung zeigt, welche Menge von Sorgen, Mühen, Plackereien, Geldausgaben das Begräbniswesen von jeher gekostet hat.

Die Schaffung eines Eruw, die Anstellung von Minjanleuten (§ 163, und Orach chajim 45) ist Gemeindesache: Wir nannten oben die Anstellung eines Kinderlehrers, es liegt darin, sowie im Ausdruck beis ha kneses, auch die Notwendigkeit des Schulhauses und des Lehrhauses (Beis hamidrosch).

Ja, da dies einen höheren Grad von Heiligkeit besitzt, so geht dessen Erbauung und Unterhaltung derjenigen der Synagoge voran.

Das Armenwesen ist vor allem Sache der Gemeinde (Jore Deah 256) und zwar nicht allein die Fürsorge für die einheimischen, sondern auch für die durchwandernden, in der Stadt sich aufhaltenden Armen. — Das Gerichtswesen war zu allen Zeiten öffentliche Angelegenheit, und jede Gemeinde hatte ihr Beis din, ihren Gerichtshof. Diesem unterstand aber nicht allein die zivile Gerichtsbarkeit; sondern alle religiösen Angelegenheiten und Institutionen waren seiner Aufsicht, seiner Leitung und Rechtssprechung unterstellt; der Vorsitzende des Gerichtshofes war der Gemeinderabbiner.

Ueberhaupt sind alle reinreligiösen Angelegenheiten Gemeindeangelegenheiten. Dieser Grundsatz geht sogar soweit, dass der Gemeinde die Pflicht obliegt, durch ihre Organe die Befolgung des Religionsgesetzes selbst durch Zwang, der an den Säumigen und Widerspenstigen ausgeübt wurde, zu ermöglichen und durchzusetzen. Selbst zum Zwecke, Denunzianten unschädlich zu machen, hat die Gemeinde das Recht, Umlagen von ihren Mitgliedern zu erheben (163, 1 Remo). Wer aus der Geschichte das Leben der jüdischen Gemeinde bis zu dem Zeitpunkte der Aufhebung des Ghettos kennt, weiss, dass die Vollmachten der Gemeinden sich auf alle Gebiete erstreckten; insbesondere machte sie häufig von ihren polizeilichen Vollmachten Gebrauch. Die neuere Zeit hat diese polizeiliche Zuständigkeit der Gemeinde auf die Aufrechterhaltung der Ordnung in der Synagoge beschränkt, und selbst da steht dem Gemeindevorstand neuerdings das Machtmittel der Geldstrafe nicht mehr zu.

Sind Meinungsverschiedenheiten über die Notwendigkeit einer Gemeindeeinrichtung oder über die Art ihrer Beschaffung entstanden, so sollen alle Familienoberhäupter (Baale battim), die Steuerzahler sind, zur Gemeindeversammlung zusammentreten, beraten und beschliessen. „Sie verpflichten sich leschem schomajim ihre Ansicht zu sagen“ (Remo 2).

Steuerwesen.

Die Bestimmungen über die Aufbringung der verschiedenen Gemeindelasten nehmen den breitesten Raum in dem Kapitel vom Gemeindewesen ein. Es sind dort verschiedene Steuerquellen genannt: die Personensteuer, die Vermögenssteuer, die Abgaben nach Massnahme des Fleischkaufes, also indirekte Steuer. Diese Arten bestehen neben einander, und je nach der Art der von der Gemeinde zu beschaffenden Sache wird die Aufbringung der hierzu nötigen Mittel geregelt.

Handelt es sich um Dinge, welche für die Personen der Gemeindemitglieder dienen, so werden auch die Kosten nach Anzahl der Köpfe auf die einzelnen Familien verteilt Z. B. das Gehalt des Vorbeters; oder die Aufwendungen, die zwecks Aufhebung von Schächtverboten entstehen, oder wenn es sich um Entbindung von der Pflicht des Wachens in der Stadt handelt, wenn jeder einzelne Mann zur Stadtbewachung herangezogen wird.

Bei andern Dingen, wo es sich um Sachen und Personen zusammen handelt oder Sachinteressen hereinspielen, wird die Auslage bestritten hälftig nach Personenanzahl und hälftig nach Vermögen. Z. B. Eine Gemeinde zählt nur 8 Männer und verschreibt sich zu den Feiertagen noch zwei weitere Männer zur Vervollständigung des Minjan von auswärts, dann wird die eine Hälfte der Kosten nach Massgabe der Personenzahl umgelegt, die andere nach der Höhe der Vermögens berechnet. Denn man geht von der Erwägung aus, dass die Nichtbegüterten den Feiertag wohl in den Nachbargemeinden verbringen könnten, die Vermögenden aber ihren Besitz und ihr Haus nicht wohl allein und ungeschützt lassen können.— Bei Abwehr von Anklagen und Beschuldigungen greift gleichfalls das gemischte Verfahren Platz, weil nicht allein die Personen sondern auch die Vermögen der Gemeindemitglieder gefährdet sind. Bei dem Bau der Synagoge ist die gemischte Art gleichfalls in Anwendung. Das Gebethaus ist zwar für die Personen bestimmt, aber die Armen würden sich mit einem Holzhause

begnügen, während das Luxusbedürfnis der Reichen einen soliden Steinbau erfordert; also müssen sie auch nach Verhältnis ihres Vermögens dazu beitragen.

Hingegen Ausgaben, die rein dingliche Gegenstände betreffen, werden nur nach dem Besitze umgelegt. Z. B.: zum Bau der Stadtmauer haben die Hausbesitzer beizutragen und zwar nicht allein nach Massgabe des Wertes ihrer Käufer, sondern auch nach Verhältnis der Gefährdung ihrer Grundstücke je nach grösserer oder kleinerer Entfernung von der Stadtmauer. In Orten, wo die Synagogenplätze festes Eigentum der Mitglieder sind, haben diese, die Besitzer der Plätze, die Kosten der Reparatur des Gebäudes zu tragen. Diese Verpflichtung erstreckt sich auch auf auswärts wohnende Eigentümer von Synagogenplätzen.

Es wird nun bei der gemischten Art der Steueraufbringung nicht durchweg die hälftige Verteilung angewendet; bei manchen Gegenständen wird durch Vereinbarung festgesetzt, dass die Personen ein Drittel, die Vermögen zwei Drittel oder umgekehrt leisten sollen.

Unter „steuerbarem“ Vermögen scheint das Kapital und die zum Verkaufen bestimmten Gegenstände, also Waren, auch Käufe und Grundstücke beim Grundstückshändler gegolten zu haben; das Wohnhaus und die Gebrauchsgegenstände wurden bei der reinen Vermögenssteuer nicht in Anschlag gebracht; Schmuckgegenstände, die man an Werktagen und Sabbaten zu tragen pflegte, nicht mit ihrem vollen Werte mitgerechnet.

Die Art der Einschätzung

war verschieden. Bald waren es von der Gemeinde bestellte Vertrauenspersonen oder die Vorsteher, welche die Abschätzung des Vermögens vornahmen, bald herrschte Selbsteinschätzung mit eidlicher Bindung, die Wahrheit zu sagen. Wo letztere üblich war, konnte der Einzelne sich des Eides nicht entschlagen, auch wenn er dem Ermessen der Vorsteher vollständig sich zu unterwerfen versprach. Wo Einschätzung

üblich war, konnte man durch Gemeindebeschluss Selbsteinschätzung mit Eidesverpflichtung einführen.

In der Einschätzungskommission waren gewöhnlich Angehörige aller Vermögensklassen vertreten: 3 Reichbegüterte, 3 Mittelleute, 3 Arme.

Hat die Einschätzungskommission den Steuerbetrag eines Mitgliedes einmal festgesetzt und hat die Steuererhebung ihren Anfang genommen, dann kann die einzelne Einschätzug von dem Betroffenen nicht mehr beanstandet werden. Ebenso wenn jemandes Besitzverhältnisse, sei es zu seinen Gunsten oder Ungunsten, wesentliche Veränderungen erlitten haben, verbleibt es doch bei dem Satze, den die Schätzungskommission aufgestellt hat. Nur Heirat d. h. der Empfang oder die Abgabe einer Mitgift geben wirklichen Grund zur Aenderung des einmal festgestellten Steuersatzes innerhalb der Einschätzungsperiode. (Pischei teschuwoh 11). Während der Dauer des Steuerjahres zugezogene Mitglieder können nicht zu den Abgaben herangezogen werden, es sei denn zu einer solchen Sache, welche zum direkten Nutzen der Neuankommenden dient. (Remo 3).

Steuerzahler, welche aus der Gemeinde während des Steuerjahres wegziehen, sind zur Zahlung des ihnen zugeschätzten Betrages auch nach ihrem Wegzuge verpflichtet (163,2 Remo).

Steueransprüche der Gemeinde sind der Verjährung nicht unterworfen und können jederzeit eingefordert werden. Selbst, wenn die Heranziehnng und Einschätzung eines Mitgliedes unterblieben ist, kann es noch nach Jahren mit rückwirkender Kraft veranlagt und zur Nachzahlung angehalten werden (Remo 163,2). Desgleichen, wenn es sich herausstellt, das jemand seinen Vermögensstand zu gering angegeben hat (Pischeiteschuwoh 11). In solchem Falle hat die Gemeinde das Recht, eine angemessene Busse aufzulegen. Einen Dispens von der Beisteuer zu den Gemeindebedürfnissen gibt es nicht, selbst wenn der Landesfürst einen solchen einem Gemeindegenossen gewährt hätte; auch nicht von den Beiträgen zu den an den

Fürsten zu leistenden Abgaben, es sei denn, dass der dem Einzelnen vom Landesherrn nachgelassene Betrag von der Summe der Gemeindesteuer abgezogen worden wäre (163,6 Remo und Baer heitev). In dieser Beziehung sind überhaupt zur Aufrechterhaltung der Solidarität viele und interessante Bestimmungen getroffen worden. Die Talmidei chachomim sind frei von Gemeindesteuern; aber nur diejenigen, deren ausschliesslicher Beruf es ist, sich dem Thorastudium hinzugeben; betreiben sie ein Geschäft, so sind sie steuerpflichtig (§ 163,5; Jore Deah 243).

Verlassen wir nun das reichverzweigte und unmfangreiche Gebiet der Steuern und Leistungen, und gehen wir über zu den

Organen der Gemeinden,

so finde ich so enge und fest bestimmte umrissene Aufstellungen über Zahl, Tätigkeitsbereich und Vollmachten der einzelnen Gemeindesachwalter, wie sie in unseren heutigen Gemeindeverfassungen enthalten sind, nicht. Die Mischnah (Megillah) spricht bei Gelegenheit des Verkaufes oder der Auslösung von Gegenständen höherer religiöser Weihe von den „sieben Besten der Stadt" einerseits und der „Versammlungen der Stadtgenossen" andererseits.

In den Bestimmungen über das Armenwesen heisst es: die Einkassierung der Armengelder von den Gemeindemitgliedern erfolgt durch „zwei Beauftragte", die Verteilung an die Armen durch „drei Beauftragte" (Gabbai).

Beim Gerichtswesen ist bei Civilsachen die Besetzung des Gerichtshofes mit „drei Dajanim" vorgeschrieben. Dann wird wieder von dem „Parnes" d. h. dem „Versorger" der Gemeinde gesprochen, und von ihm eine Anzahl hoher idealer und moralischer Eigenschaften verlangt und bestimmte Grundsätze für seine Amts- und Geschäftsführung aufgestellt (Choschen mischpat 8,4), worauf Pischei teschuwoh 5 bemerkt, unter „Parnes" seien an jener Stelle nicht unsere Gemeindevorsteher verstanden, welche man „Manhigei hakohol (Vorsteher)" nenne, sondern Dajan für die Gemeinde", (also was

wir Rabbiner nennen). Jedenfalls geht aber aus dem Sinn aller jener Stellen, so wie aus den Kapiteln, in denen von den Aufgaben des Beis din die Rede ist, hervor, dass es die Aufsicht und die Leitung aller religiösen Angelegenheiten habe, und da schliesslich alle Gemeindeangelegenheiten religiöser Natur sind oder vom Religionsgesetz beeinflusst sind, so war eben der Rabbiner der Parnes. Damit werden die Bestimmungen Kap. 8, 3—4 verständlich, die von der Schwere und Verantwortung des Parnes-Amtes, von der Geduld, welche der Parnes gegenüber der Gemeinde beweisen soll, von der Würde, die er wahren soll, von der Gefahr in Stolz und Hochmut zu verfallen, handeln. Also der Rabbiner der Führer und Vorsteher der Gemeinde. Die Kompetenz der Vorsteher, unter denen auch der Rabbiner sich befindet, erstreckt sich über alle Angelegenheiten der Gemeinde.

Sie sind jedoch, was Steuern betrifft, an das Herkommen gebunden; neue Arten von Steuern oder Aenderung in deren Erhebung können sie von sich aus nicht beschliessen. Sie müssen dazu die Einwilligung der Versammlung der Gemeindemitglieder einholen. Ist das Herkommen strittig, so haben die Vorsteher den Beweis zu führen, dass ihr Vorschlag dem Herkommen entspricht (Pischei teschuwoh 163,1).

Ist einer der Vorsteher an irgend einer Angelegenheit persönlich interessiert, so gilt seine Stimme in dieser Sache nicht. (Ebendas.).

Die Gemeindeversammlung.

Eine Gemeindeversammlung tritt zusammen, wenn es sich um die Bewilligung neuartiger Abgaben handelt, ferner in Fällen, wo es sich um eine Angelegenheit handelt über die unter den Vorstehern Meinungsverschiedenheit herrscht, ferner um Einrichtungen, die bis daher in der Gemeinde noch nicht vorhanden waren. (163, 1 Remo u. Pischei teschuwah).

Zur Gemeindeversammlung ist jeder Steurzahler (Remo 163, 1) zugelassen. Die Einladung dazu muss ordnungsgemäss geschehen; ist jemand nicht geladen worden, muss eine

neue Versammlung anberaumt werden (Pischei teschuwoh 1), selbst wenn sein Votum nicht ausschlaggebend geworden wäre.

Die Gemeindeversammlung beschliesst mit Stimmenmehrheit (Remo 1). Allerdings sind die Stimmen nicht bei allen Angelegenheiten gleichwertig. Gerade wie die Beiträge zu den verschiedenen Gemeindeerfordernissen bald nach den Personen, bald nach dem Vermögen, bald ein Teil nach ersterem und der andere Teil nach dem zweiten Massstab erhoben werden, so wird es mit der Abstimmung gehalten. Bald zählen alle Stimmen gleichviel, bald ist erforderlich, dass auch die Mehrheit der grösseren Steuerzahler einem Vorschlage zustimmten, so dass die Mehrheit der Teilnehmer allein nicht genügt, um den Vorschlag zum Beschluss zu erheben. (Remo 3 und Pischei teschuwoh 1).

Aber in jedem Falle gibt die einmal ermittelte Mehrheit den Ausschlag, und die überstimmte Minderheit muss sich fügen und zahlen (Remo). Es kann sogar die Hilfe der weltlichen Obrigkeit angerufen werden (ebends.). Zu einmal beschlossenen Anschaffungen sowie zu allen Gemeindeerfordernissen (Hochzeits Gesellschafthaus, Mikwah und dergl.) müssen auch diejenigen Gemeindegenossen, die keinen Gebrauch von der Einrichtung machen, beitragen (Remo, 3).

Personen, die keine Steuern bezahlen, können die Schaffung von Gemeindeeinrichtungen beantragen und erzwingen, aber sie können nicht als Verwalter über den Bau bestellt werden.

Wahlen.

Wenn es sich um die Wahl von Vorstehern, Rabbinern, Richtern, Vorbetern handelt, sind alle Steuerzahler ohne Unterschied ihrer Leistungen gleich berechtigt (Pischei teschuwoh 4). Ein Versuch der Hochbesteuerten, den kleinen Steuerzahlern und Ungebildeten (Amhoorez) das Recht, bei den Vorsteher- und Rabbinerwahlen mitzustimmen, zu nehmen, wird von einer Autorität scharf gegeisselt und entschieden als unzulässig abgeelhnt (ebendas.).

Ein ausserordentlich wichtiger Grundsatz, den sich die Wähler und Kandidaten der heutigen Zeit wohl merken dürften, lautet, dass zu jedem Amte innerhalb der jüdischen Gemeinschaft nur solche Männer zugelassen sind, welche in Lehre und Lebensführung das jüdische Religionsgesetz anerkennen und befolgen, und dass Männer, die auch nur ein Gebot grundsätzlich übertreten, kein Amt bekleiden können. Jeruschalmi, Kiduschin cap. 4, 5: es heisst (V. B. M. 15, 15) „aus der Mitte deiner Brüder“ sollst du dir einen König wählen, und nicht nur der König, sondern auch öffentliche Vollziehungsbeamte, Armenverwalter, Gerichtsschreiber, Strafvollzieher müssen von den „Erlesensten“ deiner Nation sein. (Man weiss, dass unter den „Erlesensten“ die Frömmsten verstanden werden). Ferner lautet ein grundlegender Satz (Jore dea 119, 8): Jemand, der im Verdacht steht, ein Gebot zu übertreten, geniesst in Bezug darauf kein Vertrauen, selbst wenn er einen Eid leistet“.

Dass innerhalb der Gemeinden die Grundsätze des Rechtes massgebend waren, und dass Arm und Reich, Vornehm und Niedrig in rein persönlichen Angelegenheiten gleich behandelt wurden, das geht aus dem Ganzen des Religionsgesetzes hervor, und wer die unserem Kapitel 163 beigegebenen Entscheidungen studiert, erkennt, dass überall das strenge Recht massgebend gewesen ist. Was wir von unseren Verfassungsbestimmungen, insbesondere von den Steuerbestimmungen kennen gelernt haben, lässt gleichfalls den Willen, alles der Gerechtigkeit gemäss zu ordnen, erkennen. Darum finden wir ebenso wenig plutokratische, als radikal demokratische oder ochlokratische und ebensowenig autokratische Tendenzen. Wie gut diese talmudischen Bestimmungen sind, erkennt man daraus, dass während des Mittelalters bis tief in die Neuzeit, ja bis in die Gegenwart hinein (im Osten) die Gemeinden sich unter ihrer Geltung wohl gefühlt haben, und ihrer Aufgabe, Träger von Thora, Awoda und Gemilus chassodim, Pfleger des Rechtes und der Volkswohlfahrt zu sein, haben nachkommen können.

Die Anfänge der Reformbewegung und das udentum in Italien.

Von Rabb. Dr. I. Zoller, Triest.

Für die Kenntnis der Stellungnahme einzelner italienischer Rabbiner zur Reformbewegung gleich in den ersten Jahren ihrer Entwicklung sind einige, in der bekannten Responsensammlung אלה דברי הברית (Altona, 1819) veröffentlichte, an das Hamburgische Rabbinat gerichtete Briefe von Wichtigkeit. Wie über die bedeutungsvolle Tagesfrage alle anderen, in den genannten Briefen nicht zur Sprache kommenden italienischen Rabbinen und Gemeinden dachten, ist nicht bekannt. Der zweite Teil der erwähnten Sammlung, der weitere hierhergehörige Urkunden zum Abdruck bringen sollte[1]), wurde nie veröffentlicht. Und doch haben sich für das Problem sämtliche Gemeinden des Küstenlandes, Nord- und Mittelitaliens warm interessiert. Wachgerufen wurde das Interesse durch den damaligen Triester Rabbiner, Samuel David Luzzatto's Talmudlehrer, Abraham Elieser Levi. Der Mann und sein Wirken finden jedoch bei Graetz und den anderen Historikern keine Erwähnung.

Ich habe mich in den letzten Jahren mit der Frage wiederholt befasst und zwar im Jahre 1912 in einem in der Margulies'schen Rivista Israelitica (IX, S. 37–48) veröffentlichten Aufsatz und in jüngster Zeit — auf Grund von mir neuaufgefundener Urkunden — in einer von der Triester Gemeinde herausgegebenen Schrift: Gli inizii della Riforma sinagogale e l' Ebraismo italiano, Trieste, Treves-Zanichelli, 1919. Gerne folge ich einer Einladung des geschätzten Herausgebers des „Jeschurun", einige deutsche Schriftstücke und eine hebräische Urkunde, die ich aus rein technischen und anderen Gründen

---

[1]) S. 69 heisst es: עד כי יודפס חלק שני אי״ה, כי עוד יבואו לנו הרבה כתבים מכל קהלות איטאליא . . .

bis jetzt nicht zum Abdruck bringen konnte, in dieser Zeitschrift erscheinen zu lassen.

Zu besserem Verständnis des Urkundenmaterials dürften wohl folgende einleitende Mitteilungen von Nutzen sein.

*

Abraham Elieser Levi, geboren in Jerusalem[1]), war der Sohn des R. Zebhî Levi[2]) und Enkel des R. Meschullam aus Modena[3]). In Eigenschaft eines שליח kam er nach Italien. Im Jahre 1801 oder 1802 wurde er zum Rabbiner in Triest ernannt. Hier begründete er die Institutionen משמרת החודש und מדרש לקח טוב; er war ein Förderer des תלמוד תורה. Unter seiner Leitung wurde der ספר מנהגים der „Senola Vivante" verfasst. Im Jahre 1816 empfing er zusammen mit dem Vorstand in der „Grossen Schule" Kaiser Franz I[4]).

Am 2. März 1819 berichtete Levi dem Vorstande über die Begründung des „Oratorio Eteredosso" in Berlin, die Veröffentlichung der Bücher „Ornogah" und „Newèh zedeg" und wies auf den Umstand hin, dass zwei italienische Rabbiner „Reccanati, einst Rabbiner von Verona, jetzt in Venedig und Zamon in Livorno wohnhaft" eine der Bewegung zusprechende Erklärung abgegeben hätten. An Levi hätte sich in dieser Angelegenheit der Pressburger Rabbiner gewandt[5]). S. H. Ventura aus Wien und R. Bezalel Ransburg aus Prag hätten dem R. Levi die Mitteilung gemacht, der Sendling der Sektierer, Liser Libermann habe die Gemeinden Prag und Wien aufgesucht

---

[1]) In seinem Briefe an das Rabbinat Hamburg zeichnet er: זעירא מאנשי ירושלים אחד הנולד בה ומצפה לראותה. (אלה דברי הברית כ״ו)

[2]) Im Jiskor-Buch der sog. „Grossen Schule" in Triest heisst es: יזכור . . . הרב כמו״הרר אברהם אליעזר לוי בכ״ר הישיש מדוכא ביסורין כמו״הרר צבי הלוי.

[3]) R. Meschullam war successiv Rabbiner in Padua, Lugo, Pesaro, Cento und Modena. Er war es, der sich mit seiner Familie in Jerusalem niederliess. S. Nepi-Ghirondi, תולדות, 272, 273.

[4]) Näheres und reichhaltige Quellenangabe in meinem Gli inizii usw. S. 5.

[5]) Ueber Beziehungen zwischen Levi und R. Moscheh Sofer s. E. D. H., S. 5; ferner die Angaben in שם הגדולים, Warschau, 1864, I, S. 3. — Andere Resp. von Levi verzeichnen Nepi-Ghirondi, S. 272, 3.

und sei im Begriffe, sich nach Italien zu begeben. R. Mordechaj Banet habe Levi wissen lassen, die Sektierer beabsichtigen, am kaiserlichen Hofe einen Erlass zu erzielen, der die Judenschaft der Kronländer verpflichten sollte, in der Landessprache zu beten[1]).

Von den in der Sitzung gefassten Beschlüssen ist von besonderem historischen Interesse folgender: der greise Rabbiner Levi soll eine Reise nach Italien unternehmen, um die Schwestergemeinden zu Kundgebungen gegen die Reform zu veranlassen. Für die Sache werden gewonnen die Gemeinden von: Triest, Görz (Rabb. Abram Reggio), Venedig (R. Jacob Emanuel Cracovia), Padua (R. Emanuel Castelnuovo), Ferrara (R. Sabbadino Graziadio Pesaro), Modena (R. Buona Ventura Modena), Reggio (R. Eljakim Padovani), Guastalla (R. Salomon Nissim), Mantua (R. Prospero Moise Ariani), Verona (R. Moise Sabbato Beer), Livorno (R. Salomon Malah), Florenz (R. Moise Vita Suschino), Spalato (R. Haim Mussafia) und Ragusa (R. Nedonel Maestro)[2]).

Allein auch die Reformer gönnten sich nicht viel Ruhe. Am 2. März 1820 erging an die israelitische Gemeinde in Triest folgender Erlass:

„Seine k. k. Majestät haben wegen Behandlung der Juden in dem Oesterreichischen Kaiserstaate vermöglich hohen Hofkanzley Intimats vom 4ten Hornung l. J. folgende Allerhöchste Entschliessung zu erlassen geruht“:

1tens. „Dass nach einer festzusetzenden angemessenen Zeit in Meinem Staate kein Rabbiner mehr angestellt werde, der nicht in einer vorläufigen Prüfung vollkommen zureichende Beweise einer gründlichen Kenntnis der philosophischen Wissenschaften und der jüdischen Religionslehre abgelegt hat“.

2tens. „Dass für den angemessenen und gesicherten, übrigens von der Judenschaft zu bestreitenden Unterhalt der

---

[1]) Vgl. Gli inizii. S. 7—8.

[2]) Die meisten hier genannten Rabbiner identifiziert in Gli inizii, S. 9—11. Aus den Erklärungen Cracovia's und Castelnuovo's geht hervor, dass sie schon im J. 1816 von Jacob Herz Beer (Berlin) mit — die Kulturfragen in den italienischen Gemeinden betreffenden — Anfragebogen angegangen wurden.

mit den vorgeschriebenen Kenntnissen ausgerüsteten Rabbiner gesorgt werde".

3 tens. „Dass die Gebethe, Religionsübungen und Belehrungen in Sinagogen nach einer gleichfalls zu bestimmenden angemessenen Zeitfrist, falls keine Anstände (die mir anzuzeigen wären) dagegen obwalten, in der deutschen oder in der Landessprache abgehalten und die in dieser Beziehung erforderlichen Uebersetzungen der Religions- und Gebethbücher veranstaltet werde".

4 tens. „Endlich, dass die jüdische Jugend gehörig zum Schulbesuche verhalten und dabey getrachtet werde, dass die jüdische Jugend ausser der Religionslehre, in den Christlichen Schulen den Unterricht empfange".

Welche Allerhöchste Entschliessung dieser hiesigen Israelitischen Gemeinde in . . . . verehrlichen Gubernial-Auftrages von 19 ten Empfang. 27 ten des erloschenen Hornung zur Wissenschaft und strengster Darnachhaltung bekannt gemacht wird.

Vom Praesidium der K. K. pol. ökon. Städt. Magistrate
Triest, 2 ten März 1820.

J. Capuano.

Am vierzehnten Mai desselben Jahres überreicht R. Levi dem Gemeindevorstande ein fachmännisches Gutachten, in dem auf die Wichtigkeit der Beibehaltung des Hebräischen als Kultussprache und auf die Nachteile, die widrigenfalls erwachsen könnten, hingewiesen wird. Diese Ideen werden später in einem an den Kaiser gerichteten, 14 ten Mai 1820 datierten Gesuch[1]) zum Ausdruck gebracht.

Um dieselbe Zeit wurde auch das Rabbinat in Prag von Kaiser Franz I. empfangen. Ueber den Verlauf der Audienz liegt im Archiv der jüdischen Gemeinde[2]) in Triest folgender Originalbericht vor:

[1]) Veröffentlicht in Gli inizii, S. 14—15
[2]) Lib. deliberaz. XXVI (1820), f. 140.

Archivio della Comunità israelitica
di Trieste, Lib. delib. XXXV, fol. 487.

בעזה״י יום כ״ב סיון תק״ף פראג.

יהא שלמא רבא לגברא רבא מדברנא דאומתיה, דילרא אימא תלד כוותיה,
ה״ה כבוד ידיד ה׳ נפשנו הרב הגאון המפורסם נ״י ע״ה פ״ה מו״ה
אברהם אליעזר הלוי אב״ד דק״ק טריאסטי יע״א.

אתיתי לבשרו בשורה טובה בפקידת הרבנים אמאה״ג הגאונים דייני מו״ש היושבים על מדין פה כאשר הבטחתי לרו״מ כת״ר בשמם במכתבי הצעיר שאם יעשו מעשה פה שאתן מודע מכל אשר נעשה והמכסה אני מאברהם שיום עש״ק העבר הלכו הרבנים הגאונים הנ״ל ואני עמהם לארוננו הקיר״ה וקבל אותנו בחסד וברחמים וסיפר אתנו יותר מעשרים מינוטן מה שלא עשה כן להפחות והסגנים ושרי הצבא אשר הקדימו לראות פני הקיר״ה אשר לכל היותר המתין להחשוב שבהם כחמש ושש מינוטן ומהם רק שנים ושלש, והרבנים הנ״ל מסרו לו כתב בקשה על ענין התפלות שלא יבלבלום זרים וכאשר קרא מה שעל גבי הכתב תוכן המבוקש אמר בפה מלא הלא אמרתי רק אם אינו נגד דת ודין שלכם יעשה, ובתוך הדברים הזכרנו גם מכת״ר לרב מפורסם וחכם עצום מרבנים במדינת הקיר״ה והיה לרצון לפניו ונזכר על כבוד מעלתו בסימן שראה את פניו במלבושי טורקיאה ודרך כלל אמר שאינו אוהב לעשות חדשות שאינו לפי הדתות ודבר אתנו לא כמלך אדיר כמהו המדבר עם עבדיו כ״א כאשר יספרו למו אהובים ורעים בהועדם יחד, ולזאת ראוי ונכון שגם רו״מ הגאון בצירוף שאר רבני איטאליה יעשו כתב בקשת בנדון זה אל הקיר״ה ולומר שלא זו בלבד שהעושים חדשות מבקשים לעשות מלחמה ופרוד בדתינו אלא שאף הנוצרים יתקלקלו על ירם באשר שהתפילה בלה״ק מעורר כונת הלב ע״י שהמתפלל בלה״ק נזכר שבלשון הזה דבר הקב״ה עם אבותינו בהגלותו על הר סיני, ובלשון הזה מפי הגבורה שמענו אנכי ולא יהיה לך, וכל התורה כלה בלשון הזה נתן לנו, וזכרון הזה עושה רושם מה שאין ביד לשון חול אשר ע״י התמדת הלשון המורגל אשר האדם מדבר בו בכל עסקיו יעשה עבודה זאת זו תפלה כמצות אנשים מלומדה, וע״י ההרגל ברוב הימים יתבטל העבודה הזאת ח״ו כי רק ע״י התפלה אנו מתקרבים אל הב״י ויש לדאוג שיבוטלו ח״ו עיקרי האמונה מב״י, והתקלה הזאת נוגעת גם לנוצרים בראותם שהאמונה הישראלית שהיא הראשונה לכולם באו בה פריצים וחללוה, ואם יתרועע היסוד נתרועע מאליו הבנין אשר הוא עמד עליו, וזה יסכים עם מה שנעשה פה, והקיר״ה נהנה מכאלה, כי כאשר הוגד לו בע״פ זה, הרכין (?) ראשו ואמר כן אתם דוברים לזאת עושו חושו גושו הלום, כי כפי הנשמע בקרב ימים יסע הקיר״ה מפה וישוב דרך עיר מלכותו למדינות הגר ולהלן, ואח״כ שוב יבוא הנה ונא להודיעני את אשר עושה:

הכ״ד הכותב וההותם השלישי הדש״ת בפקודת הרבנים הגאונים הנ״ל
הק׳ אלעזר פלעקלש
הק׳ שמואל סג״ל לנדא
הק׳ בצלאל ראנשבורג.

Per copia conforme A. V. Galligo Canc•:

Am 5. März 1821 erging an die Gemeinde ein Kaiserlicher Erlass, wonach die Gebetbücher mit einer italienischen Uebersetzung versehen werden sollten. Samuel David Luzzatto, dessen wehmütiges Gefühl beim Anblick der Wirren im jüdischen Deutschland in einem hebräischen Gedicht Ausdruck fand[1]), wurde jetzt mit der Ausführung der Arbeit beauftragt. Das bei Strauss in Wien im J. 1821 veröffentlichte Buch wurde mit einer von A. E. Levi unterschriebenen, jedoch von Luzzatto herrührenden[2]) Einleitung versehen.

Im J. 1823 wurde von der Hofkanzlei in Wien der Triester Gemeinde die Frage vorgelegt, ob es für den Glauben von Nachteil sein könnte, wenn man die täglichen Gebete in der Landessprache verrichten sollte. Auf Anregung des Vorstandes legte E. F. Carpi eine „Lösung des Themas" in dem von Rabb. Levi erwünschten Sinne vor[3]).

Levi beschloss seinen geweihten Erdenwandel am 25. November 1825[4]).

Nach dem Ableben Levi's, interessierte sich die Regierung auch weiterhin für die synagogale Reform, welches Interesse sich in einem Briefwechsel zwischen den Gemeinden von Triest und Venedig bekundet[5]).

Von besonderer historischer Wichtigkeit sind die Urkunden, die wir hier folgen lassen:

---

[1]) Niedergeschrieben 1818 oder 1819, nur später erschienen. Vgl. כנור נעים, II, S. 159.

[2]) Laut Mitteilung Vita Zelman's an Isaia Luzzato. Vgl. Catal ragionato degli scritti di S. D. L., S. 321.

[3]) E. F. Carpi, Scritti letterari-religiosi del 1823 e. 1846, Trieste, 1853.

[4]) Aron Luzzato, גל עד S. 10.

[5]) Einige dieser Briefe in Gli inizii, S. 18—20.

Im Namen des Allmächtigen. Amen.

Das gesetzliche[1]) Konsistorium der Israelitischen Gemeinde in Triest wurde von dem Hoch- und Verehrungswürdigen[2]) Herrn Ober-Landrabbiner eingeladen, um seine theologische Meinung, über die an selben von den bewährtesten Rabbinern Deutschlands gestellte Frage, wegen der schon in Berlin und in Hamburg eröffneten Gebetshäuser, worin man neue Formeln in der Ausübung des Gottesdienstes durch eine willkürliche Anslassung, und wesentliche Veränderung bei der Verrichtung der Gebeter angenommen hat, öffentlich zu äussern. — Eine Verfassung[3]) welche dem von allen Bekennern der mosaischen Religion unveränderlich bestimmten[4]) und von jeher fest erhaltenen, durch die ununterbrochen gleichlautenden alten Gebräuche bekräftigten, und so wie von den reinsten und hellsten Quellen der heiligen Schrift, der misnischen und talmudischen Bücher[5]) geschöpften, als auch durch die Ueberlieferung theologischer und rabbinischer Schriften eingeführten Systeme, wovon wir uns nicht im mindesten entfernen dürfen[6]) ganz zuwider und geradezu entgegengesetzt ist.

Dieses geistliche Konsistorium von dem wärmsten[7]) Eifer beseelt, zur Steuer der Wahrheit[8]), zur allgemeinen Kunde[9]) jedes wahren Israeliten, zum Schutze[9]) des eigenen Gewissens, und zum Schirme gegen gleissnerische Verführung der Neuerer, woraus eine gefährliche Religionstrennung entstehen würde, welche sogar in Gottesverleugnung ausarten könnte[10]), erklärt feierlich wie folget:

1. Dass das Dogma der israelitischen Religion nachdrücklichst jedem Bekenner derselben verbietet, das Mindeste in der allgemeinen Formel der täglichen Gebeter abzukürzen[11]), zu verlängern, oder gar zu verändern.

2. Dass die alltägliche Verrichtung der jedesmaligen[12]) Gebether in den gewöhnlichen Stunden, und nach verordneten Dogma; wie auch die Verrichtung der von besagter grosser Versammlung für die Feiertage besonders verordneten, und hinzugefügten Gebetsformeln eine unumgängliche Pflicht jedes Bekenners der israelitischen Religion sey.

3. Dass es eine der wichtigsten Pflichten eines jeden Israeliten ist seine Kinder in der eigenen Religion zu unterrichten, oder unterrichten zu lassen, daher ist die Erlernung der hebräischen Sprache unumgänglich nötig, denn Gott offenbarte in dieser das heilige mosaische Gesetz, in derselben wurde nicht allein die ganze heilige Schrift aufgesetzt, sondern auch die

[1]) In der Bedeutung von: religionsgesetzlich.

[2]) Emendiert aus: Hochwürdigen und angesehensten, [3]) Einrichtung [4]) angesetzten [5]) Schriften [6]) erlaubt [7]) strengsten [8]) Bekräftigung der ächten [9]) öffentlichen Bekanntmachung [9]) zur Verteidigung [10]) würde, bewogen, entschliesst und erklärt [11]) zu verkürzen [12]) alltäglichen erforderlichen.

bewährtesten Auslegungen[13]) verfertigt, damit die göttlichen Gebete, und die heiligen Religionsgebräuche von allen in verschiedenen Weltgegenden sich befindlichen Israeliten gleichförmig, und auf das genaueste ohne die mindeste Veränderung beobachtet werden können. Durch die Verrichtung der Gebete also in der heiligen ursprünglichen Sprache erhalten wir überall nicht nur den wichtigsten verlangten Endzweck der allgemeinen Eintracht und Einigkeit der religiösen Gesinnungen, sondern auch es wird dadurch die mittelst der Uebersetzung in fremden Sprachen entstehenden Sinnesveränderungen und Ungereimtheiten gehoben

4. Dass der israelitische Glaube gänzlich die musikalischen Instrumente, während der Zeit der Verrichtung der von dem unsterblichen Esra, und der grossen Versammlung bestimmten und unwidersetzlich verordneten Gebether, wie auch bei der Aufsagung der diesen Gebeten vorhergehen den und nachfolgenden Hymnen und heiligen Gesänge anzustimmen, oder von anderen anstimmen zu lassen verbietet, und diese umsomehr an den Samst- und Hauptfeiertagen, sei es von Israeliten oder von anderen Religionsgenossen (!) zu spielen untersagt.

Diese vier Artikeln wurden dergestalt förmlich von dem Hochwürdigen- und Hochansehnlichen hiesigen Ober- und Landesrabbiner Herrn Abraham Eliezer Levi ausgesprochen [14]), welcher, ohnerachtet er sowohl wegen seines heiligen Charakters, als auch seiner theologischen Gelehrsamkeit halber, sowie auch in Betracht der ansehnlichen, von selbem vertretenen geistlichen Stelle mit bewährtem Titel und hinlänglicher Vollmacht ausgestattet ist dennoch [15]) die theologische Meinung der unterfertigten als Mitglieder dieses Israelitischen geistlichen Consistoriums darüber zu verhören beliebte und alle einstimmig bestättigten die obengemeldeten vier Aussprüche nach dem Dogma als wahr und unveränderlich. In dessen Bekräftigung fügen sie ihre eigenhändige Unterschrift bey.

Abraham Eliezer Levi, Ober- und Landrabbiner und Vorgesetzter des israelitischen Konsistoriums in Triest.

Angelo Isach Cologna, Vice-Rabbiner, Doktor der Theologie und Vertrauter der hiesigen israelitischen Gemeinde.

Vita Abraham Levi Mortera, geistlicher Beisitzer.

Isaia Norsa, Vertrauter der hiesigen israelitischen Gemeinde und geistlicher Beisitzer.

Jacob Ancona,
Moise Zacut Norsa } Lehrer der Religion, in den öffentlichen israelitischen Schulen und geistliche Beisitzer.

David V. Cusinqm Raffael
Raffael Benedetto Segre
Mayer Randegger
Memo Russo } geistliche Beisitzer.

---

[13]) deren . . . Commentaires. [14]) erklärt. [15]) doch.

Wir Vorsteher dieser israelitischen Gemeinde und Vorgesetzten der National-Ratsversammlung und wir Mitglieder abgeordnete des kleinen Ausschusses erkennen das nie hinlänglich gepriesene Bestreben unseres Hoch- und verehrungswürdigen Religionshirten, dass er samt seinem löblichen Konsistorium so nachdrücklich der mindesten Erneuerung im gottesdienstlichem Fache, wie es vollkommen aus der obigen Aeusserung erhellet, widerstrebet. Indem das Wohlergehen unserer Glaubensbekenner was immer für eine Umstaltung und Abänderung[16]) in den religiösen Geboten, Dogmen und anderen uns von unseren Vorfahren hinterlassenen Gebräuchen, verbietet. Denn werden solche vernachlässigt, so entstehen daraus gefährliche Zwistigkeiten und endlich Ausartung in verdorbenen Sitten, Ausgelassenheit und wolle es nicht der Himmel gar in Gottesläugnung[17]).

Giuseppe Lazzaro Morpurgo, David Segrè, Vital Vivanti } Vorsteher der isr. Gemeinde in Triest.

David Ancona, Rodrigues de Costa, Mattio Coen, Moise di Sanson Levi } Mitglieder des kleinen Ausschusses.

Der unterfertigte wirkliche Schreiber der israelitischen Gemeinde bezeuget der Wahrheit zu Steuer, dass der obgemeldete Hochwürdige Herr Rabbiner und die neun Beisitzer des Konsistoriums mit eigener Hand unterzeichnet, und dass auch die oben erwähnten Herren Vorsteher und Mitglieder des kleinen Ausschusses selbst diese Schrift in meiner Gegenwart unterfertigt haben. Urkund dessen fügt er seine Unterschrift und das Siegel der israelitischen Gemeinde bey.

Triest am 11. März 1819 / am 14. Adar 5579

A. V. Galligo,
Schreiber der israelitischen Gemeinde.

(Schluss folgt).

---

16) Jede Veränderung und Abwechselung, was sie immer seyn mag.

17) Ketzerey.

Ueber den Begriff der Ehe im Judentum und im Neuen Testamente.

Von Rabb. Dr. **Daniel Fink**, Berlin.

Vor einiger Zeit wurde mir von einem Schüler die Frage gestellt: woher kommt es, dass im Deut. XXII, 22 u. 29 in vollkommenen identischen Gesetzesbestimmungen an der ersten Stelle das Verbot der Ehescheidung von Seiten des Verleumders durch לא יוכל und den darauffolgenden Infinitiv mit ל, an der zweiten Stelle dagegen durch לא יוכל mit dem blossen Infinitiv ohne ל zum Ausdrucke kommt? Als ich diese harmlose Frage zum Gegenstande eingehender Erörterungen machte, ergaben sich mir aus diesem Anlasse Aufschlüsse über eine Anzahl dunkler Partieen in der Thora, die ich im Folgendem zur Darstellung bringen möchte. Zunächst machte ich meinen Fragesteller darauf aufmerksam, dass er nur eine der Schwierigkeiten gestreift habe, während hier deren mehrere, viel gewichtigerer Art vorlägen und zwar: woher kommt es, dass in den beiden Fällen die Thora neben einer Geldbusse noch eine weitere Strafe, nämlich die Aberkennung des Rechtes auf Scheidung auferlegt, ein Vorgang, der in der biblischen Gesetzgebung ganz ohne Gegenstück darsteht. Aus der Entziehung der Scheidungsbefugnis in diesen beiden Fällen ergibt sich aber die andere schwerwiegende Frage: liegt in dieser Befugnis nach den ethischen Begriffen der תורה etwas Bedenkliches, so hätte sie schlechthin jedem israelitischen Manne versagt werden müssen. Ist sie wieder nach der Richtung einwandsfrei, warum wird sie gerade in diesen beiden Fällen verboten? Davon abgesehen, drängt sich einem die Frage auf: inwiefern erscheint es als zulässig, dass die תורה im Falle des מוציא שם רע aus der Tatsache der Anklage allein schon auf die Absicht böswilliger Ränke schliesst וישם לה עלילות דברים? Die Sache

kann doch auch richtig sein, wird doch diese Möglichkeit von der תורה selbst in V. 20 vorausgesetzt? Die Anschuldigung könnte demnach auch guten Glaubens erfolgt sein, dürfte demnach an sich nicht strafbar erscheinen. Diese Frage in das richtige Licht zu rücken, erscheint um so dringender, als ja bekanntlich im Neuen Testamente die Scheidungsbefugnis, welche die תורה dem jüdischen Ehemanne einräumt, eine scharfe Anfechtung erfährt, die dort schliesslich dahin führt, an deren Stelle eine angeblich höhere Auffassung von der Ehe zu setzen. Veranlassung genug, um in eine sachliche Prüfung der Frage einzutreten.

Wie eine genaue Prüfung des Sprachgebrauches zeigt, wird durch יכול und den mit ל verbundenen Infinitiv die moralische Befugnis zum Ausdruck gebracht, יכול in Verbindung mit dem reinen Infinitiv dagegen bezeichnet das rein äusserliche physische Vermögen, und in Verbindung mit einer Verneinungspartikel das Versagen bezw. die Unzulänglichkeit der Kraft. So sagen die Brüder von בנימין: לא יוכל הנער לעזב את אביו (בראשית מ״ד פסוק כ״ב) aber nicht לא יוכל עזב, womit sie zum Ausdruck bringen, die physische Kraft, eine Reise zu unternehmen, gebricht ihm ebensowenig wie ihnen, aber höhere, ethische Rücksichten hindern ihn daran. Die Stelle ist daher zu übersetzen: der Knabe hält sich nicht für befugt u. s. w. Die gleiche Ausdrucksweise liegt daselbst פסוק כ״ו zweimal vor und besagt dort, dass die Söhne Jakobs keineswegs der physischen Kraft ermangelten, eine zweite Reise zu unternehmen, wohl aber ging ihnen der moralische Mut hierzu ab. Jetzt erst gewinnt die Stelle (בראשית מ״ה פסוק א׳) ihren rechten Sinn. ולא יכל יוסף להתאפק kann nicht besagen, dass Josef von seinen Gefühlen überwältigt worden sei, dann hiesse es ולא יכל יוסף התאפק. Eine solche Aussage stünde aber ausserdem mit den sorgfältigen Vorbereitungen, die er für die Erkennungsszene vorher trifft, in direktem Widerspruche. Ihr Sinn soll vielmehr darauf hinauslaufen: Josef hielt sich nicht mehr für befugt, die von ihm angenommene Rolle weiter zu spielen. Es muss dementsprechend auch übersetzt werden. Damit ist auch die Handhabe gewonnen, die Stelle (דברים ל״א פסוק א׳ ב׳) ins richtige Licht zu rücken. Aeusserlich genommen enthält sie einen

eklatanten Widerspruch. Da heisst es zunächst וילך משה und unmittelbar darauf לא אוכל עוד לצאת. Das eben wollte unser grosse Lehrer zum Ausdruck bringen: der Kraft zu gehen und zu schaffen ermangelte er keineswegs. Allein die Befugnis, den Anführer noch fürderhin zu machen, ward ihm von Gott aberkannt. Diese Auffassung bietet erst die Handhabe für die richtige Auffassung von Stellen wie דברים ז׳ ל״ז פ׳ כי פ׳ כ״ב, שמות י״ח פ׳ י״ח u. s. w.— Jetzt sind wir erst in der Lage, den richtigen Sinn der beiden Stellen zu ermitteln, von denen diese Untersuchung ihren Ausgang nahm. In dem Falle des Verleumders ist die Voraussetzung des Vorganges, dass die Eheschliessung am Tage zuvor (Kethub. Mischnah 1.) bereits erfolgt ist. Der hier in Frage kommende Ehemann hat in diesem Moment gleich allen anderen auch das Recht erlangt, gegebenen Falles sich von seiner Frau zu scheiden. Das von ihm im Augenblicke der Eheschliessung erlangte Recht kann ihm nicht mehr hinterher durch eine Handlung, die mit der Sache selbst nichts zu tun hat, aberkannt oder strittig gemacht werden. Daher wählt die תורה mit weisem Bedacht den Ausdruck: לא יוכל לשלחה, das will besagen, wenn er auch gleich allen Ehemännern das Recht der Ehescheideng besitzt, ihm wird aber hinterher die Befugnis abgesprochen, sich dieses Rechtes zu bedienen, hiervon Gebrauch zu machen. Anders jedoch liegt die Sache im Falle des Verführers פסוק כ״ט. Dort soll erst auf Grund des gedachten Vorfalles dem Manne die Pflicht zur Eheschliessung auferlegt werden. Hier wählt die תורה mit bemerkenswerter Präzision den Ausdruck: לא יוכל שלחה, was nichts anders besagt, als dass der hier in Frage kommende Mann das Recht der Ehescheidung überhaupt nicht erwirbt, es für ihn daher ausserhalb des Bereiches seiner Rechte gelegen ist. Durch diese Feststellungen sind gleichzeitig die Handhaben zu gewichtigen Folgerungen gewonnen. Zuerst das eine: Die Formen und Modalitäten, unter welchen eine Ehe im Sinne des Judentums eingegangen werden kann, sowie die Rechte, die auf diesem Wege erworben werden, bilden das Thema, über welches sich die Tradition verbreitet. In den beiden Stellen, die hier zur Erörterung stehen, sind diese Lehren jedoch bereits als be-

kannt vorausgesetzt. Die hier getroffenen Entscheidungen der Schrift bilden letzten Endes nur Modifikationen allgemeiner Grundsätze, die ihrerseits lediglich aus der mündlichen Lehre zu schöpfen sind. Darüber hinaus bieten diese Stellen aber auch noch die weitere Handhabe, Aufschluss über den wahren Begriff der Ehe im Sinne des Judentums zu gewinnen. Gerade aus dem Umstande, dass in den beiden hier zur Verhandlung stehenden Fällen eine Ehescheidung von der תורה versagt wird, können wir die Beweggründe erkennen, weswegen dieselbe im allgemeinen zugestanden wird. Beide Tatsachen wiederum beleuchten sich gegenseitig und lassen ihr Licht auf den im dunkeln Hintergrunde schwebenden Begriff der Ehe überhaupt fallen.

Wenn die תורה die Scheidung der Ehe im allgemeinen als zulässig hinstellt, so konnte für sie gerade mit Rücksicht auf die hier zur Erörterung stehenden Fälle nur die Erkenntnis massgebend sein, dass die Ehe die Vereinigung zweier Menschen verschiedenen Geschlechtes zur Verwirklichung der höchsten Ideale und damit gleichzeitig zur Fortpflanzung unseres Geschlechtes in diesem Sinne bildet. Ein so geartetes gemeinschaftliches Streben, welches das ganze Leben ausfüllt, hat nicht bloss eine gleichartige Auffassung aller idealen Dinge zur Voraussetzung, sondern kann nur dann ohne Schaden sich durchsetzen, wenn unter den Beteiligten eine Harmonie der Gefühle, der Temperamente, gewissermassen auch der Lebensgewohnheiten und des Geschmackes besteht. Da aber ein Mensch den andern eben mit menschlichen Augen nur zu sehen vermag[1]), kann es selbst bei der sorgfältigsten Wahl vorkommen, dass ein Missgriff gemacht wird. Wenn die תורה die Scheidung für zulässig erklärt, so geschieht dies eben aus derartigen Erwägungen heraus. Der

---

[1]) Es ist daher höchst bezeichnend, dass es im 5. Gebote כבד את אביך וגו׳ und nicht etwa אהב את אביך וגו׳ oder שמע בקול heisst: כבד setzt als notwendiges Korrelat dem ethischen Charakter voraus und wäre ohne diesen widersinnig. Das erste, was von jedem jüdischen Kinde gefordert wird, ist: die Anerkennung, dass die Vereinigung, in welche Vater und Mutter durch die Ehe getreten sind, einen rein ethischen Charakter und keinen andern trägt.

Mann, der zur Scheidung sich entschliesst, kann ein durchaus vorwurfsfreier, edler Charakter sein, ebensowenig fällt auf die Frau, welcher die Ehescheidung widerfährt, durch diese Tatsache als solche der geringste Makel. Der Mann mag eine andere sich erwählen, er wird in der neuen Ehegemeinschaft den sittlichen Zweck der Ehe wieder zur Geltung bringen. Die Frau wird ebenso an der Seite des Mannes, für den sie die rechte Eignung besitzt, die Genossin im Dienste des höchsten sittlichen Lebenszweckes werden. Es ist daher von höchst charakteristischer Bedeutung, dass die תורה in דברים Kap. כ״ד, auf welches später noch zurück zu kommen sein wird, die Lehre von der Ehescheidung direkt in den Zusammenhang mit der Wiederverheiratung der geschiedenen Ehefrau bringt. Sie wollte hierdurch jedenfalls bekunden, dass das Gesetz der Ehescheidung nicht die Zertrümmerung eines etwa bestehenden, sondern die Aufrichtung eines neuen Eheglückes zu seinem eigentlichen Zwecke hat. Da aber der Mann es ist, der die Verantwortung für den sittlichen Charakter der Ehe trägt, musste auch seinem Urteile die letzte Entscheidung anheimgestellt werden, wenn die Fortsetzung oder die Scheidung der Ehe in Frage kommt

(Fortsetzung folgt)

Vorkursus in nachbiblischer Geschichte.

Von **Dr. Josef Feilchenfeld,** Posen.

Die nachbiblische Geschichte selbst ist der Oberstufe der höheren Schule vorbehalten. Viele Schüler aber verlassen die Schule nach Absolvierung der Mittelstufe. Es wird also notwendig sein, diese Schüler mit den Haupttatsachen der nachbiblischen Geschichte in einer Art von Vorkursus bekannt zu machen, damit sie des bildenden Einflusses dieser Disciplin nicht verlustig gehen. Dieser Vorkursus schliesst sich an die Durchnahme der Wochenabschnitte an, die in der Mittelstufe gründlicher Erörterung unterzogen werden.

Ich entwerfe ein Netz von drei Abteilungen; die erste Abteilung umfasst die Zeit des ersten Tempels, also die Einleitung zu der eigentlichen nachbiblischen Geschichte, die zweite die Zeit des zweiten Tempels, deren Kenntnis grossenteils nicht mehr aus biblischen Quellen fliesst, die dritte endlich umfasst die Zeit der Zerstreuung Israels als einer unpolitischen Gesamtheit von Religionsgemeinden.

Der einleitende Abschnitt A charakterisiert sich als eine Periode vorwiegender Unabhängigkeit, die Zeit des zweiten Tempels B als eine Periode vorwiegender Abhängigkeit; Israel in der Zerstreuung C ist eine Gemeinschaft mit wechselndem Schwerpunkt, ausserdem ist in dieser Periode, — die nicht nur quantitativ die beiden ersten übertrifft, sondern auch qualitativ in wirtschaftlicher, sozialer und religiöser Hinsicht den grösseren Einfluss auf die gegenwärtige Struktur des Judentums behauptet, — ein regelmässiger Wechsel von Berg und Tal nicht zu verkennen. Der produktiven Zeit von Mischna und Talmud folgt die epigonenhafte Geonimepoche, die sich an der Popularisierung des Nationalwerkes genügen lässt; der spanischen Blütezeit mit ihrer Vielseitigkeit steht die Konzentriertheit des Rabbinismus gegenüber, der durch äusseren Druck und durch die in Religionsgesprächen gipfelnde Intoleranz zum Rückzuge auf seine inneren Bastionen sich gezwungen sieht. Religiöse und apologetische Motive wirken hier zusammen. Seit der Emanzipation ist ein geistiger Aufschwung im Judentum nicht zu verkennen; freilich sind die Uebertreibungen der inneren Befreiung durch eine Synthese von Thora und Derech Erez auszugleichen, und nach langer Vernachlässigung des Talmudstudiums muss eine intensive Beschäftigung mit unserer Mischnah, dieser Systematik des gesamten Thorainhalts, und indirekt eine Wiederbelebung der heiligen Sprache unsere Hauptsorge bilden.

In 4 und 4 und 6, im ganzen in 14 Abschnitten verläuft seit David die israelitisch-jüdische Geschichte. In A ist die Vierteilung durch die Haupteinschnitte während des Bestandes des Salomonischen Tempels: Teilung des Reiches, Revolution

Jehus und Fall Samarias, evident. In B ergibt sich dieselbe Teilung nach dem Gesichtspunkt der wechselnden Oberherrschaft: Unter Persern, griechisch gebildeten Völkern, Makkabäern und Römern. Für die partitio der Periode C ist die Verlegung des geistigen Zentrums massgebend: Vom Jordan nach dem Euphrat, von da nach Spanien, von dort nach dem Orient, ferner nach Polen, endlich nach Deutschland.

So gewinnen wir ein Netz aus 14 Fächern: A 1—A 4, B 1—B 4, C 1—C 6. Dieses Netz füllen wir allmählich mit den Zahlen der einzelnen Wochenabschnitte, zu denen die eine oder andere Geschichtsepoche in Beziehung sich setzen lässt. Bisweilen ist der Kontakt vom Prophetenabschnitte aus herzustellen.

Als Probe mag die Reihe der Wochenabschnitte der Genesis dienen, die in folgender Weise in den Rahmen eingliedert werden:

	A	B	C	
1	Gen. V	Gen. II		1
2	Gen. IV	Gen. I, XI		2
3	Gen. VII	Gen. IX/X		3
4		Gen. III, VI		4
			Gen. XII	5
			Gen. VIII	6

Die Schöpfung Gen. I bildet den Ausgangspunkt der bei uns üblichen Zeitrechnung. Diese Zeitrechnung aber ist verhältnismässig jung. Länger als ein Jahrtausend war die Seleukiden-Aera in Gebrauch. Sie versetzt uns in die Zeit der Oberherr-

schaft der griechisch gebildeten Völker B 2. — — Gen. II bringt die Völkertafel. Die Zahl 70, Produkt zweier heiliger Zahlen, spielt in der heiligen Geschichte und Literatur eine bedeutsame Rolle. Nach Jeremia 29, 10 dauert das Exil 70 Jahre: Die Eintragung von Gen. II geschieht in B 1. — — Vom Orient leuchtet der Stern Abrahams (Jesaja 41, 2 und b. b. batra 15 a); seine Sanftmut gemahnt an Hillel. So gewinnen wir die Beziehung Gen. III zu B 4. — Der Stammmutter Sara wird im Prophetenabschnitte die Frau aus Sunem an die Seite gestellt, in Charakter und Schicksal fast ihre Doppelgängerin; Gen. IV setzen wir in das Fach A 2. — Die Idee des greisen Erzvaters associiert sich mit der des betagten königlichen Sängers. Das bestimmt auch die Wahl des Prophetenabschnittes: Gen. V steht in A 1. — Die ungleichen Zwillingsbrüder vererben den Gegensatz auf die späten Nachkommen. An dem Untergange der heiligen Stadt ist die Wildheit der Idumäer mitschuldig: Gen. VI in B 4. — Der Erzvater Jakob vertraut auf den Gott der Gerechtigkeit; das nach ihm benannte Volk aber gibt sich den kanaanitischen Naturgöttern hin, die ihre Gaben ohne sittliche Gegenforderung spenden, deren Laune andererseits durch grässliche Opfer gemildert werden muss. Diese Gegenüberstellung des Mannes und des Volkes Israel findet sich im Prophetenabschnitte zu Gen. VII, im dunklen Hoseabuche (12 Ende). Hosea lebte vor dem Fall Samarias, d. i. A 3. — Der Erzvater ringt mit dem Genius Esaus. Auch hier gilt der Satz: Was den Vätern widerfuhr, ist vorbedeutsam für die Nachkommen. Die Judenheit ringt mit einer feindlichen Welt, bis — das Morgenrot anbricht, bis zum Zeitalter der Aufklärung und der Menschenrechte: Gen. VIII setzen wir in Beziehung zu C. 6. — Gen. IX u. X erzählt von Josef und seinen Brüdern; die Quelle aller Verwicklungen ist der Eifer, der Neid; Repräsentanten eines edlen Eifers „um Gottes willen“ sind Pinchas, Elia und Matisjahu. Ohnedies fallen diese Abschnitte in die Chanukazeit: So führt uns Gen. IX/X auf B 3. — Gen. XI berichtet den folgenschweren Auszug des Erzvaters Jakob nach Aegypten. Die Einwanderung der Juden nach Aegypten unter Alexander und seinen Nachfolgern

liess im Laufe der Zeit eine eigenartige jüdisch-hellenistische Geisteskultur entstehen, deren Schosse schliesslich die Tochterreligion des Christentums entspross: Gen. XI in B 2. — Der einzige Vers Gen. 49, 10 hat eine ganze apologetische und polemische Literatur hervorgerufen. In der Disputation von Barcelona 1263 deuten Rabbiner und Apostat diesen Vers jeder zu seinen gunsten: Gen. XII setzen wir in das Fach C 5.

Die Beziehungen der übrigen Bücher wollen wir nur kurz streifen: Ex. I Mose, der Helfer — Hilfsaktionen im modernen Judentum: C 6. — Ex. II Der Prophetenabschnitt führt auf die grossen Propheten der babylonischen Zeit: Jeremia und Ezechiel: A 4. Ex. III. Das Tefillingesetz; Controverse zwischen Raschi und seinem Enkel R. Tam; Tosafistenschulen: C 4.—Ex. IV Manna. Im Anschluss an die Schriftstelle „bleibet jeder an seinem Platze“ werden die Karäer behandelt: C 3.—Ex. V Jesajas Fernblick (6, 11 - 13): A 3.—Ex. VI „Auge um Auge“; Sadduzäer und Pharisäer: B 3.—Ex. VII Stiftshütte und Salomonischer Tempel: A 1.—Ex. VIII „Vier Reihen“ am Brustschild und das gleichnamige rabbinische Gesetzbuch: C 5.— Ex. IX Schekelgesetz; Organisierung der Schekelabgabe in alter und neuer Zeit; Zionismus: C 6.—Ex. X Adar-Monat u. die Kalla-Versammlungen: C 2.—

Lev. I Im Bruderkriege zwischen Hyrkan und Aristobul bleibt das Opferwesen ununterbrochen — die späteren Makkabäer: B 3.—Lev. II Dankopfer führen auf die 4 suranischen Gelehrten, die vom Sturm verschlagen und gefangen wurden: C 4.—Lev. III „Eure Brüder u. s. w. sollen den Brand beweinen“ — Brand des Tempels, der Thora, Autodafé: C 5.—Lev. IV Aussatz und das Laster der bösen Zunge, Märchen von Ritualmord und Hostienschändung u. a. Verunglimpfungen des Judentums: C 5.—Lev. Va und b Die Gesetze der beiden Abschnitte lassen sich unter die 6 Ordnungen unserer Mischna subsumieren; die Mischna: C 1.—Lev. VI Festtage und Fasttage — 20. Siwan und 18. Kislew territoriale und lokale Gedenktage der Ostjuden: C 5.—Lev. VII a und b. Strafandrohung — Sühne für die verletzten Brachjahre.

„Das Land speit seine Bewohner aus“ (Betar; Jerusalem a. 1099; Damaskus 1840) ואף גם זאת: C 4.

Num. I „Buch der Musterung“; „nicht, weil ihr zahlreicher seid u. s. w.; ihr seid die Wenigen“ — nach der Deutung des Midrasch: ihr verkleinert euch; auffälliges Hervordrängen dagegen verursacht Judenverfolgung in Spanien: C 5.—Num. II Nasiräer und Simon der Gerechte: B 2 - Num. III ויהי בנסוע Thoragelehrsamkeit zur Zeit des Rabbinismus, des Jomtob Lippmann Heller und der Vierländersynode: C 5.—Num. IV Der 9. Ab und der 17. Tammus schon in alten Zeiten verhängnisvoll, der 13. Adar dagegen war einmal der Nikanortag mit Fastenverbot: B 3.—Num. V Mose und Samuel (Jerem. 15, 1); der 3. Fürsprecher ist Josel von Rosheim: C 5.– Num. VI Aron und Hillel: B 4.—Num. VII „es tritt auf ein Stern aus Jakob“ — Barkochba und Sabbatai Zebi: C 5.– Num. VIII Josua zum Nachfolger gewählt; Teilung der Gewalten: König und Sanhedrin. Das Sanhedrin in Paris: C 6.—Num. IXa und b Loser Zusammenhang der $2\frac{1}{2}$ Stämme. Partikularismus. Zu späte Einsicht des Königs Hosea (15. Ab): A 3.

Deut. I Mischne Tora und der gleichnamige Codex des Maimonides: C 4. – Deut. II „Tröstet, tröstet mein Volk“; Zweck der Haftara überhaupt: 1. das Volk mit Trost zu entlassen“ 2. Zum Ersatz der Torarolle, 3. Aus Opposition gegen die Samaritaner: B 1.—Deut. III Tischgebet. Die 4. Benediktion erinnert an Betar: C 1.– Deut. IV „Kinder seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte“. Nicht blinde Liebe, aber auch keine unversöhnliche Gerechtigkeit. Im Christentum Trennung der Attribute: B 4.—Deut. V Königsgesetz und Agrippa I: B 4. – Deut. VI Hinausschiebung der Beerdigung auf staatliche Anordnung; Moses Mendelssohns Ansicht: C 6.—Deut. VII Erstlingsfrüchte. Feierlicher Empfang. Wertschätzung von Ackerbau und Handwerk. Spruch des Schemaja: B 4.—Deut. VIII/IX Busse; religiöse Renaissance: S. R. Hirsch, Hildesheimer, Aguda: C 6.

	A	B	C	
1	Ex. VII	Deut. II	Lev. V, Deut. III	1
2		Num. II	Ex. X	2
3	Ex. V Num. IX	Ex. VI Lev. I Num. IV	Ex. IV	3
4	Ex. II	Num. VI Deut. IV D. V, VII	Ex. III, Lev. II, VII Deut. I	4
			Ex. VIII, Lev. III, IV, VI Num. I, III, V, VII	5
			Ex. I, IX, Num. VIII Deut. VI, VIII/IX	6

So bietet die Durchnahme der Wochenabschnitte Handhaben zur Behandlung aller wichtigen nachbiblischen Materien.

Nachdem aus der Zeit des ersten Tempels das Wirken der grossen Propheten gewürdigt wurde, kommen aus der Zeit des zweiten Tempels die Samaritaner zur Sprache, das Wesen des Hellenismus, Simon der Gerechte, die makkabäische Erhebung, der Gegensatz zwischen Pharisäern und ihren opportunistischen Gegnern, der grosse Pharisäer Hillel, Herodes und die Herodianer, Entstehung des Christentums und die Tempelkatastrophe.

Aus der dritten Epoche wird zunächst einerseits der Barkochbaaufstand, andererseits das Schaffen am Mischnawerke behandelt, dann das Talmudstudium und seine karäischen Gegner. An der Pforte der spanischen Blütezeit erscheinen die 4 Suraner, weiterhin Maimonides, Raschi und die Tosafisten. Aus der Leidensgeschichte durften die Kreuzzüge nicht fehlen; hier wie bei den Karäern findet sich auch Gelegenheit, auf die Entstehung des Islam einzugehen. Aus der finstersten Zeit des Mittelalters werden einerseits Jakob ben Ascher, Jomtob Lippmann Heller, die Vierländersynode, Josel von Rosheim hervorgehoben, andererseits wird auf die Beschuldigungen, die Religionsgespräche, die Talmudverbrennung hingewiesen. Nicht unerwähnt bleibt die

Kosakenverfolgung, der falsche Prophet von Smyrna, die Mitschuld der spanischen Juden an ihrem Sturze. Endlich kommt die Emanzipation, der Weise von Dessau, das Sanhedrin zu Paris, die humanitären und politischen Bestrebungen des modernen Judentums, die Arbeit an der Beseitigung der Auswüchse der Emanzipation.

Sollte der Wochenabschnitt an sich den Schüler nicht hinlänglich fesseln, so bedeutet vielleicht diese pragmatische, universalgeschichtliche Betrachtungsweise für den intelligenten Zögling höherer Lehranstalten eine Belebung des Interesses.

Professor Israel Friedländer ז״ל.

Professor Friedländer in der Ukraine ermordet! Eine Schreckensnachricht wie so viele, die wir nun seit sechs Jahren erfahren haben.

Wenn wir entgegen der Gepflogenheit der Zeitschrift, die nicht das Einzelschicksal in das Bereich ihrer Erörterungen ziehen kann, bei dieser Nachricht verweilen, so ist es nicht bloss der Umstand, dass der so tragisch Dahingegangene als langjähriger Mitarbeiter den Lesern bekannt geworden, nicht nur sein Ruf als Gelehrter, als Vorkämpfer für sein Volk, sondern die Persönlichkeit des Verstorbenen, die in ihren idealen Charaktereigenschaften, in ihrer selbstlosen Hingabe ihres Gleichen sucht, und darum den Lebenden als Muster und Vorbild zur Nacheiferung und zur Betätigung der Mussarlehre hingestellt werden soll.

Seltene Gaben hatte ihm die göttliche Vorsehung in die Wiege gelegt, eine leichte Fassungsgabe, ein wunderbares Gedächtnis, und eine aussergewöhnliche Begabung für Sprachen. Ein guter „Lerner“, in Profanem durch Privatlehrer vorgebildet, kam er als 19 jähriger Jüngling 1895 nach Berlin und überraschte uns durch die Vielseitigkeit seines Wissens. Ein bewährter Schiffer im Meere des Talmuds, überall beschlagen in der neuhebräischen Literatur, mit der russischen innig vertraut und in

der Kenntnis der deutschen, seinen deutschen Kommilitonen weit überlegen. Am Rabbinerseminar, in das er bald eintrat, gab er nicht weniger, als er nahm. Schreiber dieses verdankt ihm die Bekanntschaft mit den Werken von Dubnow und Achad Haam. Die Uebersetzung von „S. M. Dubnow Jüd. Geschichte, ein geschichtsphilosophischer Versuch“ und des I. Bandes von „Achad Haam am Scheidewege“ sind unter unseren Augen entstanden. Ein Liebling seiner Lehrer, ein Freund und Förderer seiner Kommilitonen, zeichneten ihn schon hier seine drei Grundtugenden aus: Wahrheitsliebe, Bescheidenheit und Dankbarkeit.

Die Entwurzelung aus den heimatlichen Verhältnissen, die Notwendigkeit sich durchzuschlagen, das Bewusstsein des grösseren Wertes und der umfassenderen Kenntnisse erzeugen oft den unsympathischen Typ der auf fremden Boden verschlagenen ostjüdischen Jünglinge, jene brüchigen Charaktere, die uns aus der jüdischen Literatur und dem jüdisch politischen Leben bekannt sind. Auf Friedländers Charakterbild war kein Fleck; kein Wort der Lüge kam je aus seinem Munde, nie hat er lügnerisch diplomatisches Schweigen benutzt, um sich einer unangenehmen Lage zu entziehen, oder sich einen Vorteil zu verschaffen. Dem echten Weisen gleich, wuchs ihm, je grössere Fortschritte er machte, das Gefühl seiner Unzulänglichkeit. Und wahrhaft rührend war die Dankbarkeit, die er jedem entgegenbrachte, der ihn auch nur im kleinsten förderte. Im Gegensatz zu vielen anderen hat er auch während des Krieges nicht vergessen, was er der deutschen Wissenschaft dankte, und seiner Deutschfreundlichkeit manches Opfer gebracht.

Die Vornehmheit seines Charakters war es vielleicht ebenso wie seine grossen Gaben, die den Altmeister der semitischen Philologie Nöldeke veranlasste, gegenüber allen Widerständen (in der Wilhelminischen Periode für einen jüdisch polnischen Jüngling, der nicht im Besitze eines einzigen Schulzeugnisses war!) seine Zulassung zum Privatdozenten an der Universität Strassburg, schon ein Jahr nach der Doktorpromotion durchzusetzen. Er promovierte mit der Arbeit über den „Sprachgebrauch des Maimonides“, aber nur ein Jahr blieb er in Strassburg, schon

1903 wurde er als Professor der jüdischen Exegese an das Jewish Theological Seminary berufen. Einer unserer ersten Semitisten, den ich um sein Urteil ersuchte, schreibt mir unter anderem: „Friedländers weitere wissenschaftliche Arbeit galt vor allem demselben Problem, mit dem sich schon seine Dissertation befasst hatte, der grammatischen, lexikalischen und stilistischen Erforschung der Sprache des Maimonides. Im besonderen kam es ihm auch darauf an, festzustellen, in wie weit der Stil des Maimonides von dem der muhammedanischen Schriftsteller seiner Zeit abweicht, in wie weit ihm eine jüdische Note eigen ist. Auch durch andere auf arabischen Quellenstudien beruhende Arbeiten zur Religionsgeschichte des Orients hat Friedländer sich bei seinen Fachgenossen einen verdienten Namen gemacht“.

Wie aus persönlichen Mitteilungen mir bekannt, hatte er noch weitumfassende Pläne einer wissenschaftlichen Betätigung. Sie wurden gestört und gediehen vor allem seit Anbeginn des Weltkrieges nicht zur Vollendung, weil er jetzt seine ganze Kraft dem Dienste seines Volkes widmete. Denn das ist die zweite Seite seines Wesens, um derentwillen ihm ein besonderes Gedenken gebührt: neben der Menschenliebe die lodernde Liebe zu seinem Volke, die bis zur Selbstentäusserung gehende Hingabe an seine materielle und seine kulturelle Förderung. Schon vor dem Herzlschen Zionismus war er einer der Vorkämpfer der „Zionsliebe“. Und ein solcher, ein Vertreter jener alten Generation, die an der eigentlichen Politik mit allen ihren hässlichen Auswüchsen sich nicht beteiligt, ist er, trotz seiner ausserordentlichen Werbetätigkeit, die er in seinen Vorträgen und Aufsätzen für den Zionismus entfaltete, geblieben. Ein Mann, vor dessen lauterer Gesinnung, vor dessen von jedem Ehrgeiz und jeder Eitelkeit unbefleckten Hingabe an die Arbeit für die Zukunft unseres Volkes auch der Gegner sich beugte. Wie bei seinem Vorbild Achad Haam, dem er aber nicht in allen Ideen folgte, war es die Persönlichkeit, die abgeklärte, bei aller Geschlossenheit uud Festigkeit der Gesinnung niemals verletzende, die ebenso sehr wirkte, wie die aus allen Quellen jüdischer und europäischer Bildung schöpfende, nach Form und Inhalt vollendete

Darstellung. Ein Denkmal für die Dauer hat er sich in dem 1919 in Amerika erschienenen, seinem Schwiegervater, dem bekannten Herbert Bentwich gewidmeten Sammelbande „Past and Present“ (Vergangenheit und Gegenwart) gesetzt. Wir hoffen, dass unsere rührigen Verlagsanstalten sich die Herausgabe einer Uebersetzung nicht entgehen lassen werden. Es sind „Bruchstücke einer grossen Confession“; das Wesen des jüdischen Volkstums aus der Bibel nachgewiesen, der Sinn der messianischen Idee, Rasse und Religion, Maimonides' Bedeutung für die Durchdringung von תורה עם דרך ארץ im rechten Sinne, Palästina und die Diaspora, Palästina und der Weltkrieg, die Probleme des russischen, polnischen und amerikanischen Judentums, die hebräische Sprache: das sind die Themata, die er in mannigfacher Weise behandelt; immer original, geistvoll, in edler Popularität, weder als Archäologe noch als Journalist, sondern mit der Gediegenheit wie mit dem Weitblick des bedeutenden Historikers. Eine Probe dieser Aufsätze ist den Lesern der Zeitschrift in der Uebersetzung von Dr. Bleichrode bekannt: „Moses Maimonides“ Jeschurun III, S. 258—273 u. 367—377.

Er war sicher im amerikanischen Judentum eine der prominentesten Persönlichkeiten. So wurde er auch als Dezernent für die arabische Kultur in die dreigliedrige Kommission gewählt, die zum Studium Palästina's während des Krieges dorthin gehen sollte. Durch gehässige Intriguen — seine Deutschfreundlichkeit wurde ins Gefecht geführt — musste er im letzten Augenblick zu seinem grössten Schmerze davon abstehen. 1919 wurde er dann in das Jewish Distribution Commitee für die Ukraine gewählt. Es galt nicht nur die Verteilung der Hilfsgelder zu überwachen, sondern mehr als eine Million amerikanischer Juden über das Schicksal ihrer Angehörigen während des furchtbaren Blutbads in der Ukraine aufzuklären, Agunothfragen zu lösen. Seit Januar dieses Jahres hat er mit Aufwand aller Kräfte den Versuch gemacht, in die Ukraine einzudringen, zuerst durch die Entente, dann durch Sowjetrussland, dann durch die Polen. Vor etwa anderthalb Monaten telegraphierte er Dr. Bleichrode und mir seine Ankunft aus Kopenhagen, und wir hatten das Glück,

noch eine Nacht bis zu seiner Weiterreise von Berlin nach Russland mit ihm zusammen zu sein und uns dessen — damals voll frohen Stolzes, jetzt in der Erinnerung voller Wehmut bewusst zu werden, dass er in seinen unübertroffenen Charakterzügen der Alte geblieben.

Furchtbar trifft das tragische Geschick die Gattin und seine sechs unmündigen Kinder. Aber wenn wir davon absehen, dass er seiner Familie und der Gesamtheit viel zu früh entrissen wurde — was hätte er allein für eine Bedeutung für den Ausgleich zwischen den Arabern und Juden gewinnen können, — so hat sein Tod etwas von einem Symbol an sich und darum Versöhnendes. Sein Auszug aus Russland war, wie er uns oft erzählt hat, von dem Streben getragen, seinen Brüdern im Osten dereinst ein Helfer zu werden. Auf russischem Boden hat er geendet, als Helfer, mit seinem Blute besiegelt das Gelöbnis, das er dereinst getan. Er hat einen für einen Gelehrten ungewöhnlichen Tod gefunden, von der Kugel eines Banditen gefällt. Für einen Gelehrten, aber nicht für einen jüdischen Gelehrten, unter denen wir so viele Märtyrer zählen. Auch er ein Märtyrer, denn er hat um seiner Brüder willen sich in Todesgefahr begeben, noch zuletzt von seinen Freunden gewarnt. Nun ruht er von seiner Arbeit, in der er nie restlos glücklich gewesen. Denn er hatte etwas von der Edelnatur des Faust an sich, von dem ruhelos Strebenden, er mass das Erreichte an dem idealen Ziel und fand es zu klein. Das war ein Irrtum, Israel Friedländer! Deine Demut allein sah die Früchte deines Wirkens so klein. Du hast uns Grosses gelehrt durch dein Leben, durch deinen Tod noch Grösseres. תנצב"ה!

Bemerkungen zu Wohlgemuths „Die göttliche Gerechtigkeit"

von Dr. Oskar Wolfsberg, Berlin.

Das Problem, das der Herausgeber dieser Zeitschrift in oben genanntem Aufsatz (Jeschurun VII, 110—126) behandelt hat, ist nicht zu erschöpfen, insbesondere nicht zu lösen. Das hat der verehrte Verfasser selbst hinreichend betont. Wenn ich dennoch das Wort zu dem Thema ergreife, so geschieht es, um seine vortrefflichen Ausführungen, die sich auf Hiob und

Psalm 73 stützen, etwas zu erweitern. Indem ich später einmal noch eingehender über die Auffassung moderner Denker mich äussern will, möchte ich heute nur vorläufig folgendes bemerken.

1. Die grosse Unzufriedenheit, die das traurige Schicksal der Guten und das Glück der Frevler auslöst, war besonders in den Zeitläuften ausgesprochen, wo die Philosophie im wesentlichen Metaphysik war; und so erschüttert es auch heute vorwiegend die kritischer Philosophie fernstehenden Menschen. Dem Problem wird ungemein viel von seiner Tragik genommen, wenn man die göttliche Gerechtigkeit als ein erst an später Stelle zu behandelndes Problem erkennt. Man wird übrigens beachten müssen, dass diese Frage nur als Teilfrage des Problems „Das Böse“ zu betrachten ist. Freilich vertieft sich dadurch zunächst die Tragik, weil damit der vereinzelte Fall scheinbarer oder wirklicher Ungerechtigkeit zu einem generellen Problem wird. Aber wenn wir uns daran gewöhnen, das Böse nur als einen Spezialfall des „Nichtordnungshaften“ in Natur und Seele zu begreifen, so ist eigentlich die Anklage der Ungerechtigkeit sehr gemildert und nur in Frage gestellt, ob eine grosse Ordnung, eine höchste Setzung existiert oder wir auf Grund unserer Erlebnisse einen Dualismus von Ordnung und Nichtordnung anerkennen müssen. Bei dieser Fragestellung aber ist der „Zufall“, die „Krankheit“ und der „Irrtum“ nicht weniger erschütternd. Wie diese ganze Angelegenheit zu bewerten ist, will ich erst bei späterer Gelegenheit ausführen. Hier will ich nur hervorheben, dass man unseren Ueberzeugungen dient, wenn man dem Weg der modernen Philosophie folgend, zunächst die 3 „mala“ des Leibniz als Gegebenheiten hinnimmt und ihre metaphysische Ausdeutung späterer Prüfung überlässt.

2. Im allgemeinen wird das Schicksal der einzelnen Menschen und der Völker bei Gelegenheit des Gerechtigkeitsproblems zu sehr unter dem Gesichtspunkt von Lohn und Strafe betrachtet. Freilich wird ja auch das Läuterungs- und Bewährungsleiden hinreichend gewürdigt. Aber man vergisst dabei zu oft, dass es doch ein השגחה כללית gibt, ein grosses Geschehen, die eigentliche geschichtliche Werdefolge, der die השגחה פרטית doch nur gewissermassen aufgepfropft ist. Vielfach kann doch ein Frevler nur deshalb vom Glück begünstigt, ein Gerechter vom Unheil verfolgt sein, weil die allgemeinen von seiner Person nicht ausgehenden und seine Person nicht meinenden Bedingungen der Gesamtheitsgeschichte es so mit sich brachten. Bei Gelegenheit grosser Kriege oder Seuchen ist doch diese Sachlage gegeben: ein צרת רבים trifft da eben auch den vortrefflichsten Menschen, weil er Zeitgenosse ist. Dort äussert sich die השגחה פרטית als besondere Gnade dann, wenn ein einzelner verschont bleibt; aber es liegt keine Ungerechtigkeit vor, wenn er vom Unglück mitbetroffen wird. Wir wollen hier auf die Auffassung von R. Bachaj ibn Pekuda, dem auch R. Jehuda Hallevi nahesteht, hinweisen, wonach der Mensch auf Glück überhaupt keinen Anspruch hat. Aus diesem resignierenden Standpunkt ergibt sich ein fast unbedingter Optimismus bei dem Verfasser der חובות הלבבות.

Auch das möchte ich noch betonen, weil es in der Verlängerung dieses Gedankenganges liegt: Wer weiss, inwiefern das, was wir Menschheitsgeschichte nennen, überhaupt ein geschlossenes, übersehbares Ganzes ist? Wir vergessen ganz, dass wir in einen gewaltigen Kosmos leben, von dem wir nur ein winziger Ausschnitt sind. Die Gesetze des Alls, vielleicht sogar die Gerechtigkeit — wenn wir das Weltall als Gegenstand göttlicher Fürsorge fassen — erfordern diesen bestimmten Ablauf mit seinen scheinbaren Härten gegen den Frommen. Auch von anderen Gedankengängen aus (siehe Driesch die Wirklichkeitslehre) ist die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass das, was Menschengeschichte heisst, nur ein Ausschnitt aus grösserem Geschehen

ist, das vielleicht auch noch Dimensionen hat, die mehr als Raum und Zeit sind.

Der Kern dieser Ausführungen ist, die normale Naturgesetzlichkeit, insonderheit die הליכות עולם, bei Erörterung des „Gerechtigkeitsthemas" zu berücksichtigen. Wenn man nur im Auge behält, dass jedes spezielle Geschehen die Resultante vieler Komponenten ist, oder mathematisch gesagt, eine Anzahl Koordinaten hat, von denen wir möglicherweise einige gar nicht kennen, vielleicht nicht kennen können, so ist das einzelne im Menschenschicksal für das ruhige Denken nicht so zermalmend. Es bleibt nur die Frage übrig, warum Gott diese bestimmte Gesetzmässigkeit mit der Möglichkeit von unverdientem Leid und unverdientem Glück, also mit paradoxem Ausschlag gewählt hat. Vor allem aber wird diese Betrachtungsweise beiden, dem leidenden Frommen und frohlockenden Sünder gerecht: beide empfangen Schickungen, die von ihrem Handeln, jedenfalls teilweise, nicht ursächlich abhängen. Das Läuterungsleiden des Frommen erklärt ja, wie Wohlgemuth betont, nur die eine Hälfte צדיק ורע לו.

3. Immer war das Glück der Frevler ein schwereres Problem als des Frommen Not. Deshalb sind die Aussprüche unserer חז״ל, die sich um die Lösung jener Crux bemühen, von besonderer Bedeutung, vor allem wenn sie entscheidende Gesichtspunkte enthalten. Da möchte ich auf R. Saadia Gaon hinweisen, der in seinem אמונות ודעות (מאמר חמישי פ״ג) folgendes ausführt: a) es gibt Frevler, die von der Strafe verschont bleiben, weil Gott weiss, dass sie einst בעלי תשובה sein werden b) andere, weil sie gute Kinder haben werden (wohl wegen des: הבן מזכה את האב); c) oft gilt es, grössere Sünder zu strafen, deshalb bleibt mancher Frevler verschont; d) zuweilen hält das Gebet eines Frommen den Lauf der Gerechtigkeit gegen einen Sünder auf; und endlich e) ist mancher Strafaufschub nur ein Auftakt zu umso strengerem Gericht.

Diese Gesichtspunkte verharren alle innerhalb der Vergeltungstheorie, machen also von den etwas kühnen Gedanken, die wir vorhin brachten, keinen Gebrauch. Punkt a) ist von Dr. Wohlgemuth genannt; er gehört wohl zu jenem Gedankengang, der von der falschen Beurteilung der Menschen durch uns spricht. Mancher Sünder ist eben gar nicht so schlecht; wenn er die Anlagen zum בעל תשובה in sich trägt, gehört er nicht zu den absolut Strafwürdigen.

Zum Schluss möchte ich noch auf die gediegene Behandlung des Themas bei Hillel Zeitlin (כתבים נבחרים, כרך ראשון: הטוב והרע, ורשה תרע״א) hinweisen, durch den ich auf R. Saadias Lösung des Problems hingelenkt worden bin.

Endlich hebe ich hervor, dass die Unlösbarkeit bezw. die mangelnde Befriedigung der Lösungsversuche besonders darin zum Ausdruck kommen, dass nie e i n Gedanke restlos auflöst, was problematisch ist, sondern eine Fülle von Ideen immer ins Treffen geführt wird, damit gleichsam die zweite löst, was die erste übrig gelassen hat. Die Ideen umstellen hier das Problem wie Fallen. Aber wäre die göttliche Gerechtigkeit ein einfaches Rechenexempel, so wäre eben das Denken ein banales Geschäft. Die höchste Kompliziertheit der Welt und die absolute Erhabenheit Gottes ziehen mit Notwendigkeit diese Problematik nach sich, insbesondere für ein so begrenztes Wesen wie den Menschen. Und wenn gewiss durch die scheinbare Ungerechtigkeit gar mancher seine gottesgläubigen Ueberzeugungen einbüsst — ohne diese Unfassbarkeit der Welt und der göttlichen Waltung wäre nie Gottsuchen und Gottesverehrung im Menschenherzen gewesen.

Bücherbesprechungen.

Das Buch Iob mit Uebersetzung und Erläuterung von David Davidowicz, Deutsche Bearbeitung der חדות מני קדם (Rätsel aus dem Morgenlande). I. Teil, Berlin 1919. C. A. Schwetschke u. Sohn Verlagsbuchhandlung.

Es ist der Mangel der jüdischen Kommentare von alters her, dass sie ihre Quellen nicht angeben, sodass man nicht feststellen kann, wo der Verf. original ist. Man ist z. B. überrascht im vorliegenden Kommentar Hiob 6, 27 אף על יתום תפילו statt der landläufigen von fast allen Kommentatoren gegebenen Erklärung: „Ihr wäret im Stande auch über die Waise das Los zu werfen“ Die Uebersetzung zu lesen: „Zorn häuft ihr auf den Verwaisten,“ bis man sie in Targum und Raschi wiederfindet. Ebenso 11, 6 כי כפלים לתושיה, „dass ein Doppelgesicht allem Bestehenden eigen“ bei Malbim. Die Beispiele liessen sich häufen. Ein fernerer Mangel ist es, wenn in einem Kommentar aus unserer Zeit das semitische Sprachgebiet nicht berücksichtigt wird. Zumal in einem Buche, wie Iob, das so viel Fremdsprachiges enthält. Ferner vermisst man bei dem Vf. oft den Sinn für die Urgewalt der Poesie in diesem vielleicht „poetischsten“ aller biblischen Bücher. Er ist ein Spätling aus der Schule der alten Maskilim und so mutet vieles bei ihm rationalistisch an. So erhabene Partieen wie 4, 12—16; 19, 23—26; Cap, 26, 28, 38—89 fallen in der Erklärung nüchtern aus. Uns scheint, der hat kein Empfinden für die Schauer, die durch die Verse 4, 12—16 rieseln, der jene matte Erklärung plausibel findet, wie sie Vf. im vorl. Kommentar gibt und darin nicht eine Offenbarung sieht, die eine Grundlehre der Theorie des Freunde Hiobs und übrigens auch objektiv richtig ist. Der Satz, dass vor Gott keiner gerecht dasteht, kann nicht wie alle anderen Lehren des Buches Hiobs aus Natur oder Geschichte abgeleitet werden, sondern muss aus einer Offenbarung stammen, darum auch der einzigen „Offenbarung“, die im Buche vorkommt, eine Offenbarung, die demgemäss mit allem Geheimnisvollen und Wunderbaren eingeleitet wird. Auch hat man oft den Eindruck, dass der Vf. ohne Grund von den allgemein angenommenen Erklärungen, die sich bereits Bürgerrecht erworben haben, abgegangen ist. Endlich fehlt eine klare, scharfe Disposition für den Gang der einzelnen Reden.

Diesen Mängeln stehen aber ausserordentliche Vorzüge gegenüber. Zuerst: Eine ganz neue Welt tut sich uns auf in der Auffassung des Gesamtverlaufs der Diskussion zwischen Hiob und seinen Freunden. Wir sind zwar nicht völlig klar, wie sich der Zusammenhang des Ganzen dem Geiste des Vfs. darstellt, da er uns hierfür auf den zweiten Teil vertröstet. Aber soviel schimmert schon durch, dass er fast überall eigene Wege geht. Hiob wird nicht erst, wie sonst angenommen wird,

im Verlauf der Rede und Widerrede schuldig, er ist schon früher nicht frei von Schuld. Er ist nicht der völlig von allem Entblösste — arm wie Hiob — sondern hat noch einen grossen Teil seines Reichtums behalten. Die Reden der Freunde sind nicht spontane Aeusserungen, hervorgerufen durch die Ausfälle Hiobs, sondern sind verabredet und geben Systeme wieder (des Vf's Darlegungen erinnern hier an Maimonides' Auffassung des Buches in More Nebuchim). Und für einen altmodischen Erklärer von besonderer Kühnheit: Die Reden Gottes Cap. 38—39 sind eine Selbstbetrachtung Hiobs! Eine Fülle von Beziehungen deckt Vf. auf zur Vergangenheit Jobs, auch in den Reden der Freunde zeigen sich uns zahlreiche Anspielungen auf die Geschichte der Menschheit, wie sie in der Bibel gegeben ist. Endlich rückt er das Stück von Elihu, das als eines der schwierigsten immer empfunden worden ist und das man auf Grund weniger Verse als einen eigenartigen Versuch die Lösung des Problems der Theodicee zu geben, hat ansprechen wollen, in ein neues Licht. Wir erwarten mit Spannung den zweiten Teil, da uns die Beweise für diese Darstellung vorläufig noch nicht genügend überzeugen.

Sehr glücklich ist die Verlebendigung der Handlung durch den Vf. Recensent hat in einem Versuch, den Inhalt des Buches Job zu skizzieren, gegenüber den üblichen Erklärungsarten den Nachdruck darauf gelegt, dass es sich hier nicht um ein „Lehrgedicht", sondern um ein „Drama" handelt, dass wir hier nicht einen Deklamator und Rhetor, einen in logischen Auseinandersetzungen diskutierenden Religionsphilosophen vor uns haben, sondern einen von den fürchterlichsten körperlichen und seelischen Leiden Heimgesuchten (Wohlgemuth, die Unsterblichkeitslehre in der Bibel 1899 S. 18—24). Der Vf. lässt sich oft von ähnlichen Erwägungen leiten, vor allem für die Erklärung im Einzelnen. Er verwandelt sehr oft assertorische Sitze in Fragesätze, ein bei der Exegese anderer biblischer Bücher etwas bequemes und zweifelhaftes Mittel, Schwierigkeiten zu lösen, aber im Buche Hiob bei der Lebhaftigkeit der Diskussion berechtigt und erfolgreich. In Verfolg eben dieses Prinzips gelangt er nun auch zu eigenartigen neuen Erklärungen, indem die Redenden nach seiner Deutung sich an die Zuhörer wenden, ihrer Entrüstung Ausdruck geben oder Zustimmung fordern. Der Dialog enthält so eine ganz andere, lebendigere, ausdrucksvollere und einleuchtendere Gestaltung.

Als Proben neuer Erklärungen seien nur aus der ersten Hälfte des Buches einige mitgeteilt: 5,3 ואקב נוהו פתאום so bezeichnete ich sein Heim: Selbsttäuschung; 5,26 תבא בכלח עלי קבר als astreicher Stamm kommst du dann zu Grabe (wozu übrigens עלימו אבד כלח an ihnen ging der „Familienstamm zu Grunde" trefflich passt vgl. 30,1) 6,10 ואסלדה בחילה לא יחמול dass ich die Menschen zurückschaudern machte in Grauen ob des

Erbarmungslosen; 6,19 הביטו ארחות תימא הליכות שבא קוו למו. Ja, sie haben ausgeschaut nach den Karawanen von Tema, die Raubzüge von Saba — darauf warteten sie nur (bezogen auf 1,15; 1,17 die Freunde freuten sich seines Untergangs); 8,1 ורוח כביר אמרי פיך wenn auch starker Gemütsbewegung die Worte deines Mundes entsprechen; 9,21 תם אני לא אדע נפשי. Ja, ich bin unschuldig, sollte ich mein Selbst nicht kennen?! 13,14 על מה אשא בשרי בשני. Wozu habe ich mein Fleisch an meinen Zähnen wozu habe ich eine Zunge im Munde?); 12,27 ותשם בסד רגלי. Und auf ein Floss meine Füsse setzest. 14,17 חתום בצרור פשעי. Besiegelt um ein Sandkörnchen wäre meine Schuld; 15,27 כי כסה פניו בחלבו ויעש פימה עלי כסל. Er bedeckt sein Aeusseres mit seinen Vorzügen, aber gürtet das Schwert um die Lende; 17,16 בדי שאול תרדנה. Nieder mit dem Grabgedanken! 19,26 ואחר עורי נקפו זאת. Ja, meiner Haut nach urteilen sie so. 20,7 כגללו לנצח יאבד. Wie er sich auch erhöbe . . . 20,18 משיב יגע ולא יבלע. Wenn er sonst schwer Erworbenes zurückerstattete — schluckte er dabei nichts? (bereicherte er sich dabei nicht?). 20,19 כי רצץ עזב דלים. Wenn er Arme ruinierte (hiess es) er hat sich ihrer angenommen.

Die Beispiele, die um ein vielfaches vermehrt werden könnten, zeigen schon, einerlei ob man manche Erklärung glaubt ablehnen zu müssen, wieviel Anregungen ein jeder Bibelkenner aus diesem Buche gewinnt. Und noch ein Vorzug soll dem Vf. hoch angerechnet werden: die Kürze, die bei einem Autodidakten besonders anzuerkennen ist und die Benutzung des Kommentars erleichtert. Alles in Allem ein wertvolles Buch, mit dem Vf. sich um die Bibelforschung verdient gemacht hat. Dank auch dem idealgesinnten Schüler des Vf., dem leider so früh verblichenen Arzt Dr. Jeremias aus Posen, der die gute Uebersetzung angefertigt und dem Vf. ununterbrochen zur Seite stand. Zu einer Zeit, in der Kommentare zu den biblischen Büchern fast ausschliesslich von christlichen Exegeten erscheinen und selbst jüdische Exegeten wie Arnold Ehrlich in seinen מקרא כפשוטו, seinen „Randglossen“ und seinen Kommentaren den Text so zerpflücken, dass ihre Arbeiten für den gesetzestreuen Juden (unser Ueberzeugung nach, freilich auch für die Wissenschaft) wertlos sind, können wir eine Bereicherung unserer Bibelerklärung durch einen Kommentar, der keinen Buchstaben am Text ändert, nur freudig begrüssen.

J. W.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.
Druck von H. Itzkowski, Berlin N. 24, August Straße 69.

בפסוק רדנו (ירמיה ב׳ ל״א), וגם פה פתרונו: עניים המוכרחים לנוע על הפתחים לבקש להם ככר לחם תביא אל ביתך, וכבר הרגישו בזה המתרגם ואחריו הרד״ק בפתרונם: מטלטלין.

י״ג.

להשיב בחמה אפו (ישעיה ס״ו ט״ו). והרבה להשיב אפו (תהלים ע״ח ל״ח). מלת להשיב בישעיה שם כנראה אין לבארה במובן שוב או השיב המורגל בינינו כי אין לו שום טעם פה. וע״כ אדמה שיש לפתרה משרש שיב בערבי בסי״ן, ובהמשקל הכבד מִלה זו יש לה ענין: שילוח בלי שום מניעה וגדר. ומושג זה מתפרש היטיב במקומנו, והנביא ר״ל: כי ה׳ בא לשלח חרון אפו בלי שום מניעה. ויש להעיר כי כבר החז׳ בארטה ז״ל פירש מזה הענין גם הפסוקים בירמיה ח׳ ד׳ וה׳ ששם ג״כ למלת שוב ושובבה ומשובה מושג השילוח, כי לא ישים העם שום גדר ורסן לתזנותו ונותן שילוח לכל תאותיו. וכמו״כ יתפרש לפי דעתי הפסוק והרבה להשיב אפו בתהלים ע״ח ל״ח ועניננו, כי אלהי הרחמים אעפ״י שכבר שפך הרבה פעמים את חרון אפו על העם בכ״ז לא יעיר עליו את כל חמתו כי אם יכפר בעד עונו. — והנה הרד״ק בישעיה שם פסוק ט״ז מביא דעת אביו הרי״ק כי הוא מבאר מלת להשיב מענין שביבים והיה פתרונו כמו להבעיר, אך ביאור זה הוא זר מאוד לגזור פועל משם־דבר שביבים, וגם אז היה לנקוד להַשֵׁב, כמו להסֵב, תחת להשיב.

י״ד.

ובארץ שלום אתה בוטח (ירמיה י״ב ה׳). לפי ענין הדברים בפסוק זה לא נוכל לפתר המלה בוטח מענין בטחון כי ההמשך דורש מאתנו שמלת בוטח תהיה מקבילה אל מלת וילאוך בראש הפסוק. ע״כ ארמוז פה אל דברי בלשן קדמון אשר שמו כמעט לא נודע בספרות עמָנו, והוא החז׳ הפרסי ר׳ שלמה בן שמואל החי בעיר גורגאנג בטורקעסטאן ובשנת ה׳ צ״א לב״ע חיבר שם ספר גדול הכמות ורב האיכות וקראו אגרון או ס׳ המליצה לבאר כמה וכמה עניני דקדוק ושרשי מלין, והח׳ המנוח ב״ז באכער פירסם את טיבו והציע לפנינו הרבה דוגמאות מתוכו בס׳ דו״ח לביה״מ לרבנים בבודאפעשט משנת תר״ס. ושם פירש הבלשן הזה מלת בוטח במקומנו עפ״י לשון ערבית ששם ענינו: נפל לארץ, השתרע. ולפי״ז יובן היטיב ענין הכתוב ופתרונו: כבר בארץ שלום ומישור אתה כורע לנפול ואיך תעשה בגאון הירדן, ששם מימיו עמוקים ועל שפתו שם ישנן חיות רעות הרבה, כפי שסיפרו לנו הנוסעים בארץ הקדם [והשוה לזה גם בירמיה מ״ט י״ט]. והנה כבר המתרגם העתיק: את מתבטח ונפיל. ועוד מפרש אחר מן הקדמונים, והוא ר׳ יוסף ן׳ נחמיאש, אחד מתלמידי הרא״ש, בפי׳ על ירמיה (הו״ל החז׳ משה אריה באמבערגער בס׳ השנתי של החב״ה לחכמת ישראל בפפד״מ שנה IX) מפרש מלת בוטח פה עפ״י רעותה הערבית בענין עֲנפות, אך חפשתי בהמלונים ללשון הערבית ולא מצאתי שם מלת בטח במובן זה. (עוד יבא.)

המו״ל: ד״ר י. וואהלגמוט. העורך: ד״ר ש. גרינברג.

דפוס ה. איצקובסקי, ברלין.

הפרנסה נשפלו עד לעפר וע"כ נאנסו לעשות מלאכות נמאסות ובזויות, ועל זה הם באבל ויגון.

ח.

פרח תפרח ותגל (ישעיה ל"ה ב'). לפי דעתי המלות פרח תפרח בפסוק זה אין ענינן כמו בפסוק הקודם במובן "blühen", כי ההמשך עם מלת ותגל יכריחנו לתת להן מושג הדומה לזו. וע"כ אומר כי יש לדמותה למלה ערבית פרח — בנקודה על הח' — אשר ענינה „שמחה" ולפי"ז רוצה הנביא לחזק ענין הגילה והרננה. ויש בזה מיופי המליצה בלשון הנביא, כי ישתמש בהשני פסוקים אלו במלה אחת שיש לה לשון הנשמעת לשתי פנים, בפסוק א' בענין הפריחה במובנה הרגיל ובפסוק ב' בענין שמחה וגילה, ודוגמאות כזו מצינו עוד בלשון נביאינו.

ט.

עשקה לי ערבני (ישעיה ל"ח י"ד). מובן מעצמו כי מלת עשקה פה אין לפתרה במובן עשק וחמס, כי אין לו ענין לכאן, כי היתכן שהמלך החסיד זה יתמרמר בתפלתו על החולי ששם עליו הקב"ה? וא"כ אחשוב שיש לדמותה להמלה הערבית השוָה לה במבטאה עשק וענינה: הראה לי אהבתך, ואפשר לקרבה ע"י חילוף האותיות אל מלת חשק כמו שעשה הבלשן ר' יצחק ן' ברון. וכבר המתרגם פה נגע קצת בהאמת בתרגמו: קבל צלותי. וחיזוק לדעתי הוא מה שמצאנו להלן בפסוק י"ז: כי השקת נפשי ממות. וערבני ענינו: חפוץ בי, מלשון עֲרֵבות ונעימות.

י.

יחליפו כח (ישעיה מ' ל"א). מלת יחליפו אין ענינה פה מלשון חליפין ותמורה, כי אם פתרונה לפי המלה הערבית כַּלֶף: התחדשות הצמיחה „nachwachsen" וזה מקביל היטיב לדה"כ יעלו אבר כנשרים, והיה א"כ מובנה כמו: תתחדש כנשר נעוריכי (תהלים ק"ג ה').

י"א.

מאזרי זיקות (ישעיה נ' י"א). כמובן אין לפתר פה מלת מאַזרי מן ענין אֵזור חלציו, כי זה אין לו שחר פה. אבל לפי תוכן הפסוק יש לפותרו במובן עשות בחזקה וכמו שהרגיש כבר רש"י ז"ל. ובאמת בערבית השרש אזר יש לו מושג חזק. וא"כ ביאור הפסוק: הן כלכם קודחי אש ובחזקה אתם מוציאים זיקות מן התבערה. והנה גם הבלשן ר' יצחק ן' ברון מפרש ותזרני חיל בתהלים י"ח מ' בענין זה שהוא כפל לשון המצוי כמה פעמים במקרא: אתה הוא שאמצתני לכח, אף כי קרוב הוא לפרשו מן אֵזור, באשר רגילים הם לאזור מתניהם אם נכונים הם לעשות דבר מה בכח גדול.

י"ב.

ועניים מרודים תביא בית (ישעיה נ"ח ז'). טעו המפרשים אשר פתרו מלת מרודים משרש מרד במובן מדוכא כי אין להם שום ראיה ע"ז. והנכון לבארו משרש רוד וענינו כמו בערבית בקש לחם ומרעה כמו שפתר מורי ר' יעקב בארטה ז"ל

אצל „כולי עלמא" אשר לפניהם דרש הדרשה. ואפשר לשער דכמו מולייר כן מלת הגרופין מלה זרה היא אשר העתקתה בעברית היא לא לנו. ובאמת מצינו ביונית לשון agrypnos אשר תרגומה בלע"ז schlaflos והיא היא „לא לנו". אבל השערה הזאת רחוקה היא ואין אנו צריכין לה לגוף הדבר. וכדי לבאר דברי הרי"ף צריכין אנו לומר לע"ד שהוא סובר דגרופים כאן כמו בפסוק נחל קישון גרפם היינו שטופים במהירות ובחפזון תיכף לאחר שאיבתם בלי הפסקה ולינה. והנה הרי"ף לא גרס בגמרא „במולייר", אמנם לגירסא דילן נוכל ללמוד ע"י סמך דברי הרי"ף טעם נכון לחובת מים שלנו דחששו חכמים שתקח אשה בהחפזה מים מן המולייר או משאר כלי חימום כמו שהיא רגילה בשאר ימות השנה ומשום זה אסרו המים אם לא לנו והתקררו ולכן התקינו שאין לשין אלא במים אשר הם מוכנים מערב לצורך המצות וגם כדי לחבב ולהדר את המצוה ולהוציא בתיקון זה את אפייה ממעשה חול לכבוד מלאכת קודש.

הינדנבורג אייר תר"פ.

ד"ר שמעון עפפענשטיין.

ביאורי מקרא עפ"י השואה עם לשון ערבית.

(המשך)

ז.

והיו שתותיה מדוכאים כל עשי שכר אגמי נפש (ישעיה י"ט י'): הפסוק הזה אמנם קשה להולמו ולא נפריז על המדה באמרנו כי כל הביאורים הנאמרים עליו, גם מקדמונינו, במח"כ אינם מתישבים על הלב, וע"כ בחרתי לי דרך אחרת בפתרונו. ובתחלה אומר כי מלת שֶׂכֶר פה אין לה מובן פעולת שָׂכָר, כי אין מסגנון הלשון לאמר על מי שעובד בשביל שילום שכר כי הוא עושה שכר. והנה לפי הנראה הנביא ר"ל כי כל ענפי הפרנסה אשר היו להמצריים אינם נותנים להם עוד די מחיתם וע"כ כל העם כלו שרוי באבל וצער, ואחרי אשר מנה כל המלאכות השונות אשר ע"י מצאו עד היום די סיפוקם ועתה נבצרו מהם, כולל דבריו ואומר: כל השתות, כל יסודות פרנסתם נדכאו והם במעמד שפל עד מאוד. ומלת שכר יש לפתרה עפ"י דמיון עם רעותה הערבית שכר — בנקודה על הכ"ף — וענינה: אכף על איש לעשות מלאכה שאינה הגונה ושנואה לו, ומפני אשר כל מעינות הפרנסה אשר היו להם עד הנה נסתמו ע"כ הוכרחו המצריים לבקש להם מלאכות אשר הן מאוסות להם, וע"ז תאבל עליהם נפשם. ומלת אגְמֵי יש לה מובן אֵבל ומורת רוח כמו עגמה נפשי באיוב ל' כ"ה, וא' וע' מתחלפות ובערבית עגם — בנקודה על העי"ן — כמו עגם בעברית. ולפי"ז כונת הפסוק: כל שתות ויסודות

ד"ר שאול כ"ץ.

חקירה בענין מים שלנו.

דין מים שלנו נתבאר בטור וש"ע א"ח סי' תנ"ה ומשם נוכל להוציא בכל פרטיה ודקדוקיה את הלכה דשקלי וטרי ביה רברבי אשר מפיהם אנו חיים. וטעמו ונימוקו של דבר מחלוקת היא בין בעלי תריסין כי דברי התלמוד עניים הם במקום הזה ואין בהם זכר ליסוד אשר ממנו יצא עצמו של דין. ומקורו בפסחים דף מ"ב עמוד א': אמר רב יהודה אשה לא תלוש אלא במים שלנו ורש"י פי' מפני שבימות הגשמים המעיינות רותחין כדברי רבי נתן בברייתא שם דף צ"ד עמוד ב' ולפי' הר"ר אליעזר ממיץ מובא ברא"ש ובטור לפי שהחמה מהלכת בלילה תחת הארץ כדברי רבי שם ולר"ן טעם איסורן מפני שמתחממין בשעת שאיבתן ע"י תנועתן. ומסתירת שלשה דעות הללו מוכח שאין קבלה בידם מאיזה טעם אסרו חכמים מים שלא לנו אלא שכל אחד מביא סברתו הנראה לו נכונה. אמנם אין להאריך שכל אחת מסברות אלו קשה מאוד מכמה טעמים וגם אין שום רמז בגמרא שהלכה הזאת יש לה התקשרות כלל בחכמת הטבע התלמודית אשר בה נדברו והתנגדו באגדתא. ובאמת לא בלבד הרי"ף אלא אחריו גם הרמב"ם אשר הוא רגיל על הרוב להסביר את ההלכות לא דרש פה שום טעמא דדינא אלא מביא בהלכות חמץ ומצה פ' ה' ה' י"א רק את הפסק. ועל דרך כזה נוכל להשתמש בלשון שאמר ר' ישמעאל בן אלישע שבת דף י"ב עמוד ב' „כמה גדולים דברי חכמים שהיו אומרים לא יקרא לאור הנר" היינו לפי' הגר"א דלא הוסיפו במשנה כבברייתא הטעם דשמא יטה. אמנם מאחר שהמפרשים כבר נלאו לגלות את הסתום נתנה לנו רשות לדרוש ולחקור בדבר כדי לירד לעומק טעם הגזרה ולחדש סברא נכונה ורצויה לדין נפלא של מים שלנו. כי מקום הניחו אבות לבנים להתגדר בו. הנה גרסינן תו בגמרא: דרשה רב מתנה בפפוניא וכו' דרש רבא אשה לא תלוש בחמה ולא בחמי חמה ולא במים הגרופין מן המולייר... ומתוך דברי רבא נראה לעינים שאגדת רבי „בימות מעיינות צוננין וכו'" וכן אגדת ר' נתן „בימות הגשמים כל העולם כולו צונן וכו'" אי אפשר להיות הוראתן כנראין מבחוץ ושאין לאגדות אלו שייכות כלל להלכה, דרבא אומר כאן בפירוש דבימי חג פסח כח השמש מחמם את העולם ואת המים. ועתה נעיין במימרא דרבא מה שאומר „ולא במים הגרופין מן המולייר". הנה ממשנה שבת דף מ"א א' למדנו דמוליאר הגרוף הוא כלי שגרוף מן הגחלים אבל כאן מלת גרופין מוסבת על המים. וכן בשופטים ה' כ"א נחל קישון גרפם הפסוק מיירי בחפצים אשר שטפם כח המים. לכן צריך עיון איזה הוראה יש כאן ללשון גרופין. והרי"ף כתב „ולא במים הגרופים פירוש מים שנשאבו בו ביום אלא במים שלנו" ויוצא לנו מזה שהרי"ף ואחריו הרמב"ם הבין „הגרופים" בהוראת לא לנו. ונוכל לומר לפי זה דרבא משום מעשה דפפוניא לא רצה להשתמש בלשון לא לנו דחש לסיכול הבנה

תשובה. תיוהא קא חזינא הכא ברש"י והעיקר כמו שפירש"י בחולין קל"א ע"ב וז"ל מזבח כמשמעו על מי שעבד בטומאה במזבח בלא חיוב מקדש וכו' דעבד בלא שהיה וכו' עכ"ל הרי לך דגבי מזבח מיירי דעבד בלא שהיה וכגון שהפך בצינורא כדאיתא בשבועות דף י"ז, וכן כתבו התוס' כאן. ונ"ל דיש כאן חסרון ברש"י וכצ"ל: על טומאה שאירעה לאדם במזבח [ועבד, יכפר אלו העזרות כגון שנטמא בעזרה] ושהה כדי השתחויה וכו' עכ"ל. ופליאה גדולה שגם בשבועות י"ג ע"ב יש טעות סופר ברש"י, דשם איתא: זה מזבח, מזבח הזהב אם הקטיר קטרת ובשהייה עכ"ל, וזה טעות ודאי דהא בהקטיר קטרת דעבד עבודה לא בעי שהייה דאפילו הפך בצינורא חייב, אלא ודאי דהוא ט"ס והאי ובשהייה צריך להיות בדבור שלפני זה דכתב זה היכל אם נטמא בהיכל ובשהייה. ואפשר דגם כאן האי ושהה כדי השתחויה צ"ל בדבור שלפני זה שכתב זה היכל, על טומאה שאירעה בהיכל ושהה כדי השתחויה וכו' ועיין גם בתוס' ישנים כאן.

י"ז.

שאלה. יומא ט"ו ע"ב ברש"י ד"ה ברישא בהאי פגע וכו' הדרום שהוא פניו של מזבח בפתח כניסת הבית עכ"ל. מאי „פניו של מזבח בפתח כניסת הבית"? וראיתי מי שפרש דברים אלו ברוחק, אך אין דעתי נוחה בפירוש זה.

תשובה. דברי רש"י ז"ל עניים במקום זה ועשירים במקום אחר. וכאן יש ט"ס קטן ותחת „בפתח" צ"ל „כפתח". ודברי רש"י מפורשין ברש"י ברכות ל"ה ע"ב דאיתא שם: אין הטבל מתחייב במעשר עד שיראה פני הבית, ופירש"י: פני הבית, פתח כניסה ויציאה עכ"ל. הרי דפתח כניסת הבית נקרא פני הבית וזה שפירש"י ביומא: הדרום שהוא פניו של מזבח כפתח כניסת הבית, פי' כמו שפתח כניסת הבית נקרא פני הבית כמו כן הדרום ששם נכנסין למזבח הוא פני המזבח, וזה פשוט.

י"ח.

שאלה. כתב הרא"ש ב"ק פרק המניח סי' י"ד הלכה כר"ע (יוחלט השור). וכתב עלה בהגה' אשירי וז"ל: ואפילו קודם גבייה מכרן הקדשו מוקדש ולא לגמרי וכו' וזה תמוה דהא לר"ע דאמר יוחלט השור לגמרי קדוש מדינא כדאיתא בגמרא ל"ג ע"ב.

תשובה. דברי הגה' אלו מקורן בא"ז כמ"ש בסוף. ועכשיו שזכינו לספר אור זרוע נבין שט"ס נזדקר בדברי הגה' אלו. ויען שאין הא"ז מצוי ביד כל נעתיק כאן מה שצריך לעניננו. ז"ל הא"ז ב"ק פ"ג סי' קס"ח: והלכה כר"ע וכו' ואם הקדישו ניזוק הוי קדוש אפילו קודם גבייה, וה"ה אם הקדישו מזיק הוי' קדוש אפילו לר"ע וכו' משום דר' אבהו ולאו קדוש ממש לפדותו בשוויו אלא ליתן דבר מועט בפדיונו עכ"ל הרי ברור שכצ"ל בהגה' אשירי: הקדישו מזיק קדוש ולא לגמרי וכו'. ואפשר שהיה כתוב בהגה': הקדישו מז' קדוש, ונתחלף הז' בו' ותחת מז' קדוש כתב המעתיק: מוקדש, וע"י זה נשמט תיבת „מזיק".

תירוץ שני על קושיא הראשונה אלא קאי אדסמיך ליה שכתבו התוס': ועיקר מצות תכלת לא יהא אלא בצמר, וצריך להגיה הגהה קטנה שתחת „לאשמעינן" צריך לומר: „לא שמעינן" בשתי תיבות והכי פירושו אי נמי כלומר עוד יש אפשרות לקיים שניהם מצות ציצית בלא איסור כלאים ואפילו בצמר ופשתים, דהא לא שמעינן קשר, דלעיל לא ידעינן דצריך לעשות קשר אלא מדאישתרי כלאים בציצית, וא"כ לב"ש דלא שרו כלאים בציצית לא שמעינן קשר, וא"כ אפילו בצמר ופשתים אפשר לקיים מצות ציצית בלא איסור כלאים כיון דאין צריך לעשות קשר, ואח"כ כתבו התוס' ומיהו לא יתכן וכו' דלפי מה שפירשו למעלה ל"ט ע"א ד"ה קשר דמגדיל ילפינן דצריך לעשות קשר, וא"כ ע"כ גם לב"ש צריך לעשות קשר, וא"כ א"א לקיים שניהם בצמר ופשתים, וזה פשוט. ובודאי כן היא כוונת התוס' דאילו לא אמרו תוס' כן היה קשה למה לא אמרו כן דלב"ש אפשר לקיים שניהם ע"י שלא יעשה קשר.

ט"ו.

שאלה. במנחות מ"ב ע"ב תוס' ד"ה מה טעם טעימה פסולה וכו' והשתא הנך תלת תרי נינהו עכ"ל וקשה אמאי קאמר הש"ס ש"מ תלת כיון דלא הוי אלא תרי?

תשובה. בלאו הכי קשה לשון התוס' דקאמרי והשתא הנך תלת תרי נינהו, מאי תירצו בזה? ומה שפירש הצאן קדשים, דבלא פירוש התוס' לא הוי אלא חדא והשתא הוי תרי, ג"כ קשה מאי נ"מ אי הוי חדא או תרי מ"מ קשה אמאי קאמר הש"ס ש"מ תלת, ואי תלת לאו דוקא אלא תרי דמהוי כתלת, א"כ אפילו לא הוי אלא חדא ג"כ ניחא דהוי חדא דמחזי כתלת. ועל כן נראה דיש כאן חסרון בדברי התוס' וכן צ"ל: והשתא [ניחא דלא תקשי] הנך תלת תרי נינהו, ונשמטו ג' תיבות „ניחא דלא תקשי". והכי פירושו דודאי האי דינא דטעימה פסולה לאו היינו טעמה פסלה, דטעימה פסולה היינו דהצמר שנצטבע לשם נסיון פסולה לציצית משום דלא נצטבע לשמה, אמנם דין זה לא מחייב לומר דע"י נסיון חתיכת צמר קטנה נפסלה כל היורה די"ל אף דיש כאן טיפת צבע פסולה מ"מ בטלה ברובא, ועל כן איצטריך לאשמעינן טעמה פסלה דהיינו שע"י הטעימה פסל כל היורה. וכיון שכן ודאי לא הוי הכל חדא, אלא דקשה הנך תלת תרי נינהו, כיון דטעימה פסולה הוי משום דבעינן צביעה לשמה, אבל לפי מה שכתבו התוס' דאתי לאשמעינן דטעימה פסולה אע"ג דהוי לשמה ושלא לשמה ניחא דלא תקשי הנך תלת תרי נינהו, דבאמת תלתא נינהו, חדא דבעינן צביעה לשמה, ועוד דאפילו לשמה ושלא לשמה פסול, ועוד דטעמה פסל כל היורה.

ט"ז.

שאלה. יומא ס"א ע"א רש"י בד"ה ואת המזבח כמשמעו וכו' ושהה כדי השתחויה עכ"ל, וקשה אי בשהה מיירי אמאי צריך למזבח הא בשהה בעזרה בטומאה כדי השתחויה חייב כדאיתא בשבועות י"ד ע"ב.

דוד צבי האפפמאנן.

חידושים והערות.

(המשך)

י״ג.

שאלה. איתא בחולין ה׳ ע״א חמורה ע״ז שכל הכופר בה כמודה בכל התורה כולה, וזה תמוה הרי מחלל שבת בפרהסיא ככופר בכל התורה כולה אע״ג דכופר בע״ז.

תשובה. מצינו כמה פעמים שחז״ל עקמו לשונם כדי שלא להוציא דבר קללה או דבר רע מפיהם ונקרא לשון זה לשון סגי נהור, דרך משל: שונאיהן של ישראל (תחת: ישראל), תיובתא כלפי סנאוה דרבא, וכדומה; אמנם מצינו שהקפידו במקום אחד לומר לישנא מעליא אף שבמקום אחר לא הקפידו, בגיטין מ״ז ע״א איתא: משום קדושת השם (והקפידו שלא לומר חילול השם ח״ו) ואף שבמקומות אין מספר לא הקפידו על כך, וכן בב״ק קי״ג ע״ב איתא בכ״י הגירסא ר׳ פנחס בן יאיר אומר במקום שיש קידוש השם אפילו אבדתו אסורה, לישנא מעליא, ובכל ספרי הדפוס גרסינן: במקום שיש הילול השם, ועל דרך זה צריך לפרש ג״כ מאמרנו דחמורה ע״ז וכו׳ דחז״ל אמרו כאן לישנא מעליא ורצונם לומר: חמורה ע״ז דכל המודה בה ככופר בכל התורה כולה. והנה בספרי במדבר פיסקא קי״א איתא: מגיד הכתוב שכל המודה בע״ז כופר בעשרת הדברות ובמה שנצטווה משה ובמה שנצטוו הנביאים ובמה שנצטוו אבות, וכל הכופר בע״ז מודה בכל התורה כולה. וכן בשבועות כ״ט ע״א מביא בדקדוקי סופרים בשם כ״י פארים הגירסא: הכופר בה כאלו מודה בכל התורה כולה וכל המודה בה כאלו כופר בכל התורה כולה. וצ״ל במקומות אלו דחדא דוקא וחדא לאו דוקא. — שוב ראיתי בד״ס לחולין ה׳ ע״א שכתב בעל ד״ס בהערה ה׳ וז״ל: בכ״י ה׳ ור׳ א׳ שכל המודה בה ככופר בכל התורה כולה ולשון יפה הוא וכן העתיק רש״י בעירובין ס״ט ע״ב ונוסח הדפוס לישנא מעליא קא נקיט עכ״ל.

י״ד.

שאלה. במנחות דף מ׳ ע״א תוס׳ ד״ה סדין כתבו: אי נמי לאשמעינן קשר דלעיל לא ידעינן אלא מדאישתרי כלאים בציצית עכ״ל האיך נפרש זה?

תשובה. כבר נתחבטו בדברי תוס׳ אלו הברכת הזבח והצאן קדשים, ודבריהם כמעט עולים בקנה אחד דהאי אי נמי בא לתרץ הקושיא הראשונה דגם רש״י מודה דיש כלאים דשרו בציצית לב״ש ודרשינן סמוכין. אמנם דוחק גדול להכניס דבריהם בדברי התוס׳, ועוד דאח״כ כתבו התוס׳ מיהו גם אהאי תנא דנזיר פי׳ ר״ת וכו׳ וכוונתם לדחות תירוצא דלעיל „וי״ל דאיכא חד תנא בנזיר וכו׳״, ולמה המתינו התוס׳ לדחות האי תירוצא אחר שכתבו תירוץ שני ודחו גם אותו, ולמה לא כתבו דחייתם מיד אחר תירוץ ראשון. אשר על כן נ״ל דהאי אי נמי אינו

„משום דמיחזי כמאן דסגיד לקשתא" (ברכות דף נ"ט) ובמקום זה הנהיגו ברכה. באופן זה נשתלשלה בדורות האחרונים במקום תפלה ונפילה על אפים שהיה נהוג בדורות הראשונים ברכה מעין המאורע.

ולפי"ז אנו מוצאים מקור גדול בכה"ק ליסוד הברכות בכל אופני המטבעות שמנינו לעיל; לאחדים מהן אנו מוצאים רמז לברכה גופא ולאחדים רמזים המוכיחים על מושג הברכה, שמתחלה היתה מעין תפלה חפשית ואח"כ נשתלשלה בתמונת מטבע של ברכה קצרה וקבועה.

עוד זאת אנו מוצאים, שהברכות שנאמרו בכה"ק בתקופה הקדומה הן בבחינת נסתר להקב"ה, כמו „ברוך אל עליון" (בראשית י"ח י') „ברוך ה' אשר הציל" (שמות י"ד, כ') ורק בתקופה האחרונה, כשמטבע הברכה כבר הגיעה לשלמות צורתה, אנו מוצאים ברכה בתמונת נוכח והוא בדה"י א' כ"ט, בנוסח „ברוך אתה ה' אלהי ישראל אבינו מעולם ועד עולם", ואף שברכה זו שומה בפי דוד אבל לא מצינו נוסח כזה בזמן קדום. בנוסח זה יש לראות התפתחות ידועה במטבע הברכות, שבראשונה היה בזה מעין הטחת דברים כלפי מעלה לברך בדרך נוכח. נוסח זה שבדה"י הוא כמעט דומה לנוסח הברכות שלנו שאבינו מגדיר למובן מלך ואבינו מעולם ועד עולם, היינו מנהיג העולם, הוא כמו מלך העולם; נוסח זה, היינו: ברוך אתה ה' אלהי ישראל מן העולם ועד העולם הוא נוסח הברכות הקדום שהיה נהוג במקדש, כדאיתא במס' תענית דף ט"ז ע"ב: במקדש מהו אומר: ברוך ה' אלהים אלהי ישראל מן העולם ועד העולם, ונזכר נוסח זה גם בנחמיה ט' „קומו ברכו את ה' אלהיכם מן העולם ועד העולם", אלא שאח"כ נתקצר הנוסח הזה במטבע הברכות שבגבולין. *)

---

*) במשנה אמרו (ברכות פ"א מ"א) כל הותמי ברכות שבמקדש היו אומרים עד העולם משקלקלו המינין ואמרו אין עולם אלא אחד התקינו שיהא אומרים מן העולם ועד העולם. לכאורה שהכונה על מקדש ראשון ששם היו אומרים מן העולם, לפי שבעזרא אנו מוצאים כבר הנוסח מן העולם ועד העולם, וקשה הלא בימי עזרא עדין לא היו המינין וכיצד אפשר שתקנו בשבילם נוסח זה? ונראה לומר שבאמת הכוונה על מקדש שני, והיינו שמתחלה תקנו גם במקדש הנוסח הקצר וממנו נתקבל הנוסח הזה בגבולין ואח"כ חזרו והנהיגו במקדש הנוסח הקדום, היינו מן העולם ועד העולם, משום קלקול המינין, ובגבולין נשאר הנוסח מן העולם לבד, וזהו מתאים בכלל להנחתנו, שהברכות נתקצרו מהתפילות של התקופה הקדומה, היינו שבתקופה הקדומה היה כ"א מתפלל תפלות חפשיות היוצאות מן הלב ובהמשך הזמן כשעשו להן נוסח קבוע נצטמצמו במטבע של ברכות קצרות.

היינו ברכת הודיה: ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ וברוך אל עליון וגו׳ (בראשית י״ד כ׳) ברכה זו כבר יש בה שם ומלכות, כי התואר קונה שמים וארץ שנאמר כאן על הקב״ה, שהוא כמו בורא שמים וארץ, מתאים להתואר שנתקבל בכל הברכות „מלך העולם״, שכוונתו בורא העולם ממציא כל הנמצאים, שבכינוי זה כבר נכלל עיקר השקפת היהדות על אחדות הבורא.

כמו״כ אנו מוצאים ברכה מעין המאורע אצל אליעזר כשבא בשלום לבית בתואל ויאמר: ברוך ה׳ אלהי אדוני אברהם וגו׳ (כ״ד כ״ז) ברכה זו היא בכלל ברכת המאורע ושייכה לברכת הודיה. וביעקב אנו מוצאים ברכה על קדושת המקום מעין ברכת הנסים כשחזר יעקב לוזה היא בית־אל ויבן שם מזבח ויקרא למקום אל בית־אל „כי שם נגלו אליו האלהים בברחו מפני אחיו״ (בראשית ל״ה ז׳) כן אנו מוצאים ברכת הודיה ביתרו: ברוך ה׳ אשר הציל וגו׳ (שמות י״ח, י׳), כיוצא בו אנו מוצאים רמז לברכת הנסים וקדושת המקום אצל דוד שבנה מזבח בגורן ארונה היבוסי ששם היה מלאך ה׳ כשנעצרה המגפה (שמואל ב׳ כ״ד, ט״ז י״ח) ואותו המקום נתקדש אח״כ לישראל קדושה עולמית, תחלה בקרבנות ומזבחות ואח״כ בתפלות במקום קרבנות. כל אלו הן בכלל ברכת ההודיה.

רמז לברכת הנהנין אנו מוצאים בשמואל „כי הוא יברך הזבח אח״כ יאכלו הקרואים״ (ש״א, ט׳ י״ג), אבל נוסח הברכה לא נזכר כאן, ואין אנו יודעין טיבה של ברכת הזבח זו מהו. אולם ברכת הנהנין בתמונה היותר בהירה ובולטת אנו מוצאים בתורה גופא לענין הבאת בכורים, שבעיקרה היא באה לתת שבח והודיה וברכה לבורא עולם על הארץ ועל פרי האדמה, אלא שהוקבעה ברכה זו במקדש אחת בשנה על ראשית פרי האדמה. והיא בנין אב לכל ברכת הנהנין שמתחלה באה על פרי הארץ ואח״כ נקבעה על כל המזון.

לברכת הפחד אין אנו מוצאים בכה״ק רמז מפורש, אלא שמושג זה להתפלל לאל על מקרי הטבע החזקים אנו מוצאים בכה״ק בדרך כלל. כגון אצל שמואל נאמר „ויקרא שמואל אל ה׳ ויתן ה׳ קולות ומטר ביום ההוא וירא כל העם מאד את ה׳ ואת שמואל, ויאמרו כל העם אל שמואל התפלל בעד עבדיך״ וגו׳ (שמואל א׳, י״ב, י״ח, י״ט) ובכלל המובן שקולות וברקים וכל מחזות הטבע החזקים הם סימן לחרון אפו של הקב״ה, שעל ידם הוא מודיע לבריות את כעסו ויראתו שהוא עושה מלאכיו רוחות משרתיו אש לוהט (תהלים ק״ד), המובן הזה מלא בכה״ק, „ותגעש ותרעש הארץ ומוסדי הרים ירגזו ויתגעשו כי חרה לו״ (שם י״ח, ח׳), „וירעם בשמים ה׳ ועליון יתן קולו ברד וגחלי אש וגו׳ מגערתך ה׳ מנשמת רוח אפיך״ (שם) „ויאמר ויעמוד רוח סערה ותרומם גליו ויצעקו אל ה׳ בצר להם וממצוקותיהם יוציאם יקם סערה לדממה ויחשו גליהם״ (תהלים ק״ז, כ״ה, כ״ח, כ״ט) וכיוצא בזה הרבה. ועוד ביחזקאל אנו מוצאים כשראה את הקשת בענן נפל על פניו (יחזקאל א׳ כ״ח). ובוודאי היה מנהג זה נהוג בימים קדמונים בישראל ועד־ן חכמי התלמוד בקשו להשאיר מנהג זה בעם, אלא שאחרים מהם התנגדו לזה

הבורא את הטבע; במקום שעובד האלילים אומר, למשל, ברוך אליל הרעם, ברוך אליל השמש, או שמתפלל להברק והרעם עצמו שלא יזיקנו, אומר היהודי כשהוא נרגש מפחד ברוך מלך העולם שכחו וגבורתו מלא עולם וכמו שדרשו: לא נבראו רעמים אלא לפשוט עקמומית שבלב שנ׳ וה׳ עשה שיראו מלפניו (ברכות נ״ט ע״א) וכשהוא נהגה אומר: ברוך מלך העולם שהכל נהיה בדברו וכיוצא בזה. נמצא אנו מוצאים תהום עמוקה בין מטבע הברכות שלנו ובין מטבע הברכות של האומות, הרחוקה זו מזו כעצם עבודת האלילים מעבודת האלהים בורא כל העולם.

ולכשנמצא לומר עיקר מטבע הברכות שלנו שמסרו לנו חז״ל מתחלק ג״כ לשלש חלוקות הנ״ל, היינו: ברכת הנייה, שעל ידה מבטא האדם את תודתו ליוצר בראשית על כל מה שברא להחיות בהם נפש כל חי, כדי להנאות בהן את הבריות; ברכת הפחד, כגון על הרעמים, על הזווקין, ועל הזוועות והברקים, שעל ידה האדם מבטא את בטול ישותו ומציאותו לפני ממציא כל הנמצאים; וברכת ההודיה*), כשפגש אדם באחד ממחזות הטבע המעוררים בו התפעלות הנפש, כגון הרואה את הים הגדול, הרים וגבעות, מדבריות או מקום שנתקדש בקדושה עפ״י סיבה טבעית או נסית, כיוצא בו כששמע שמועה טובה או רעה המעוררת בו התפעלות וכדומה מרגשות כאלו הן בכלל ברכת ההודיה, שעל ידה האדם נותן הודיה ושבח לאל בורא עולם על מחזות הטבע הללו ועל המקרים הנסיים שנולדו בכחו וגבורתו של מלך העולם. לומר לך שלא המקרה ולא המקום גורם, אלא ממציא המקרה ובורא המקום גורם, שאין כל כח בטבע חוץ מכחו וגבורתו של מלך העולם. זה עיקר כוונת מטבע הברכות שיסדו חז״ל, שבכללן אתה מוצא השקפת היהדות על העולם ועל החיים, כדי לחנך בלב היהודי תדיר את האמונה בממציא כל הכחות, בורא כל הברואים בניגוד לעמי האלילים, המכחישים כח הפמליה של מעלה ומאמינים בכחות הטבע.

ב.

כפי היוצא מדברנו בפרק הקודם, שמהות הברכות עצמה טבעית היא בלב האדם צריכים אנו בע״כ לבקש רשומן של הברכות בזמן הקדמון אצלנו. ואעפ״י שלפי המקובל בא לנו מטבע הברכות מימות אכנה״ג (ברכות ל״ג) אבל רישומן ניכר עוד מתקופת כה״ק, אלא שבזמן הקודם לא היה להן עדין להברכות נוסח קבוע וצביון מיוחד.

נשתדל להביא בכאן שרטוטים אחרים מכה״ק המוכיחים על רושמי הברכות עוד בזמן קדום מאד: בתורה אנו מוצאים אצל אברהם ברכה מעין המאורע,

---

*) הרמב״ם פ״א מה׳ ברכות מחלק את הברכות לברכת הנייה, ברכת המצות וברכת ההודיה, אבל לדעתי ברכות המצוות נכנסות בגדר תפלה ואינן ענין לעיקר טיב חברכות הבאות לרגלי רגשות הלב בשביל מקרי טבע שונים המעוררים התפעלות הנפש כאמור.

ממקרי הטבע והתחיל להודות או לירא מן הכח ההוא. וכשנתפתח עוד יותר בא לכלל דעת להכיר את בוראו ולמצוא כח אחד נסתר הפועל בכל הטבע, שאליו אנחנו צריכים להודות ולברך וגם לירא ממנו.

ומיני הרגשות הללו הטבעיים, המושרשים בלב האדם ומעוררים בו התפעלות שלשה הן: רגש הנאה, רגש הפחד ורגש ההודיה.

רגש הנאה כיצד? הרי כשראה האדם הטבעי החמה זורחת ומביאה טובה לעולם, ומרפא בכנפיה, המים מביאים חיים לעולם, האדמה נותנת לחם ומזון לבריות, התחיל להודות ולברך את עצם גרמי הבריאה הללו ועשה אותן אלהות; כיוצא בו עשה אלהות עץ־האשרה שהסתתר בצלו ונהנה ממנו וכן כל דבר שהביא לו הנאה. ובשביל שעשה אלהות את עצם הנמצאים ההם בא לכלל ברכת הנהנין להנמצאים הללו עצמם, מפני שהרגש הטבעי שבו עורר בו התפעלות זו.

רגש הפחד מהו? כשראה האדם הטבעי ברק ושמע רעם או כיוצא בו ממחזות הטבע החזקים, כגון זוקים וסערות גדולות, בא בלבו רגש הפחד ונפל על פניו והתחיל להתפלל לאליל הרעם, כלומר לכח הרעם שלא יזיקנו, ומזה בא לכלל ברכה למחזות הטבע החזקים, שהעירו בו רגש הפחד והאימה.

רגש ההודיה מהו? כשאירע לאדם מאורע בלתי רגיל היוצא מגדר המעשים שבכל יום, כגון ראה אש שנפל מן השמים במקום פלוני או שאירע שם מאורע בלתי רגיל ע״י סיבה טבעית או פתאומית שנעשה שם נס לו או לאבותיו או שהמקום ההוא מצד עצמו הוא מופלא ומבהיל ומעורר בלב האדם רגשי התפעלות, כגון הר גדול, ים גדול וכיוצא ממחזות הטבע הנפלאים, לפיכך כשמגיע האדם להמקום ההוא הוא מתחיל להרגיש רגש הודיה ושבח, כלומר ביטול ישותו לפני האלהות והכח הסמיר והנעלם שבמקום זה, לפי רגשותיו ודמיונו ומתחיל להודות ולברך להאליל ההוא ולבטא בפיו את כח ההתפעלות שהמחזה הזה מעורר בלבו.

נמצא יש לנו שלשה מיני רגשות דתיים, המתעוררים בלב האדם הטבעי לרגשי מחזות שונות ושהאדם מביע את רגשותיו אלו ע״י התפעלות ידועה או בלשון חכמים תפלות וברכות, ואלו הן: ברכת הנהנין, ברכת הפחד וברכת ההודיה.

עפ״י דרך זה נבין מה בין מטבע הברכות שלנו ובין מטבע הברכות שבאומות; עיקר שאיפת היהדות הוא לחנך את העולם בידיעת ממציא כל הנמצאים, בורא כל הברואים, כח כל הכחות, שהוא מחיה ומהווה את הכל, כדי להוציא מלבם של המגשימים את כחות הטבע, האומרים לעץ אבי אתה. ומפני״כ תקנו חכמנו לברך על כל מקרה ופגע ועל כל כח וכח שבטבע, המשפיע על האדם רגש של פחד או רגש של הוראה או רגש של הנאה ברכה מעין המאורע לא לעצם הדבר ההוא המשפיע עליו את הרגש הזה, כעובדי הטבע, אלא להכח הנעלם

אנחנו לומר: היינו הך, באמת אינם אלא נראים כאחת, אבל יניקתם משרשים שונים ולא הרי זה כהרי זה, מפני שאי אפשר כלל שיהא נימוס מתבלט באומה אחת באופי אחד ומטבע אחד וקלסתר פנים אחד כבזו של חברתה: כל אומה יש לה צביון מיוחד וצורה מסומנת שהיא מנחת את אנדרטי שלה על כל הזרמים השוטפים ויורדים אליה מן החוץ שלא בטובתה והם נעשים טובלעים באבריה, באופן ששרטוטי אותן היסודות ששורש יניקתם בא מן החוץ נעשים מטושטשים ומדולדלים כ״כ, עד שא״א להכיר כל עיקר את האב שהולידם, כי תולדותיו לאו כיוצא בהם.

אם אתה מוצא כלל זה באומות, שבעיקרי דתם אין בהם עפ״י רוב פירוד פנימי וניגוד יסודי כ״כ בין אחת לחברתה וכולן יונקות משורש אחד מכש״כ שאתה צריך לבקש כלל זה בישראל, שבשרשו מונחת התנגדות פנימית ומהאה יסודית נגד כל עולם האליליות. ואפילו כשאנו מוצאים בישראל נימוס או מנהג שעפ״י ההשקפה הראשונה נראה לנו כאלו אותו דבר נשפע ובא מן החוץ, אנו צריכים לדרוש זה בכמה פנים ולבקש בדבר אותו גרעין החילוק שבינו לבין האומות. כי בעניני דת לא התמונה והצורה היא העיקר אלא הכוונה הצרופה בהן עקרית והמחשבה הקודמת למעשה; כל האומות, למשל, מודים במציאות האלקות, אלא שכל אחת מהן מבינה מציאות זו על דעת עצמה, עפ״י ההכרה הפנימית שלה, וזהו כל ההבדל שבינם לבין ישראל, שהן לא השיגו את אחדות האלקות המפשטת, אעפ״י שמודים בה בפיהם, והיהדות השיגה אחדות מפשטת זו. וכיוצא בזה בעניני מנהגי הדת: עיקר ההבדל אינו במעשים בלבד אלא בכוונות הצרופות בהם ובצורה שעל ידה מתבלטים המעשים הללו ובאים לידי גילוי: איזו צורה קבלו המנהגים הללו באומה זו ומה דמות ערכה להם אומה פלונית, לשם מה ולאיזו תכלית נוהגים בהם הללו ולשם איזו כוונה נוהגים בהם הללו. לפעמים אנו אומרים זה הכלל: לא המעשה עיקר אלא המדרש, כי אנו מוצאים מעשה אחד הולך ונשנה אצל הרבה אומות והוא נדרש לכמה פנים וכל אחת רואה במעשה זה מהרהורי לבה.

כשנעמוד על עיקר זה נבין את גרעין החילוק שבין מטבע הברכות הנוהג בישראל ובין מטבע הברכות הנוהג באומות הקדמוניות, על איזו יסוד העמידו הן את מטבע הברכות שלהן ועל איזו יסוד העמדנוהו אנחנו. אלא שמתחלה צריכים אנו לעמוד על אופין של הברכות בכלל.

ענין הברכות הוא רגש דתי הבא ע״י התפעלות הלב לרגלי מקרה לא רגיל הבא לאדם דרך ארעי. הרגש הדתי הזה טבעו שוה אצל כל בני אדם, אלא שאופן ההתפעלות שעל ידו מביע האדם את רגשו זה מכח אל הפועל שונה הוא אצל הבריות והוא משתנה לפי רוח ההתפתחות שלהן ולפי מדרגת הבנתן את סבת ההוויות של המקרים הללו וגם לפי ערך השנות המקרים בטבע, אם הם באים, למשל, תכופות ובתדירות או לא; כשהיה האדם במצבו הפראי האלים את גרמי הטבע עצמם, משום שלא הכיר את מהות מציאותם וסיבת הוויתם ואמר לעץ אבי אתה. כשנתפתח האדם התחיל להכיר שיש כח נעלם מיוחד בכל מקרה

עדיין אוכל לַהט החרב המתהפכת, וכי כעת גם הונגריא — אם גם רק בקטנותה — נוספה על שונאינו, על הארצות שחיי ישראל תלויים בהן לנגדם, ששם רכושם וקנינם, כבודם וכבוד נשותיהם ובנותיהם הפקר, כמו מעצמה מתפרצת אנחה כבדה מלבנו, ועל שפתותנו הרועדות מרחפת השאלה:

שומר מה מליל, שומר מה מליל?

עוד הפעם נתאמתו דברי משוררנו הגדול:

היש לנו במזרח או במערב

מקום תקוה, נהי עליו בטוחים? (רבי יהודה הלוי).

אבל כמו להחליש רגשי היאוש העלולים להתגבר עלינו — שומר ישראל מראה לנו קוי כוכב נוגה קטן העולה על שמינו המעוננים והאפלים, אזנינו שומעות בת־הקול שיצאה מסן־רֵמו המבשרת טוב לישראל וארץ ישראל.

מי יתן שהתקוות העולות ומבצבצות מבשורה טובה זו, שהרעישה והלהיבה לבות כל בני ישראל, תתגשמנה בקרוב, וגם אחינו נרדפי הונגריא, שעניהם עניינו ויסוריהם יסורנו, ימצאו בזה צרי וטפה של תנחומים.

ד"ר חיים טשרנוביץ.

מטבע הברכות.*)

א.

עיקר מטבע הברכות אינו חידוש בישראל לבד וכבר הוכיחו החוקרים, שיש כיוצא בנימוס זה באומות וביחוד בדת הפרסים, דת צרואסתר, שגם אצלם היה נהוג ריבוי הברכות על כל מקרי ההתפעלות של הטבע והאדם[1]), אבל כשאנו באים לדון ע"ד יחס של מנהגים ונמוסים דומים שאנו מוצאים בישראל ובאומות אנו צריכים לעמוד על עיקר זה, שהוא צריך להיות לנו כלל גדול בכל השקפותינו, היינו: כל אומה מקורית חיה ממקורה ומתפתחת מאליה, אעפ"י שהיא יונקת משל חברתה ג"כ, ואפילו כשאנו רואים נימוס אחד הולך ומתקיים אצל הרבה אומות אין לנו הרשות לומר, שאומה זו קבלה אותו הנימוס מאומה פלונית, שהרי אפשר שכל אחת מהן באה לידי נימוס זה על דעת עצמה; כי קשה לעמוד על אופיה של הנקודה הראשונה של הדעות המנשבות בעולם מהיכן היא באה, כשם שא"א לעמוד על נקודת האין סוף של רוחות העולם מהיכן היא מתחלת. ולא עוד אלא אפילו נמוסים שאנו מוצאים בהם לכאורה שויון גמור באומות שונות וכסבורים

---

*) פרק מן שעורי בפוסקים שהרצאתי בישיבה באדיסה.

[1]) מדילינגער ע"ד עבודת האלילים ודת ישראל עמוד שע"ו מובא לב"פ בדעת אלהים.

לטובת הארץ ויעשרוה ויגדלוה בכשרונותיהם המצוינים, למרות שידוע לכל כי אין כיהודים דורשים שלום הארץ שהם יושבים בה בגלותם. האנטישמיות ההונגרית שהיתה כבושה ועצורה עשרות בשנים ברבות הטובה והגדולה שם, פרצה בכל האכזריות של חיות טורפות או יותר טוב של בן אדם טורף (כמאמר המשורר Der schrecklichste ist der Mensch in seinem Wahn), ולבנו יתפלץ לקריאת כל הפרעות והמעשים האיומים והנוראים, שאין מוח איש בעל תרבות משיגם וסובלם, הנעשים לעיני השמש על גדות הטיים והדונאו, בכל המקומות שבהם בני ישראל נחתים. פקידי הצבא שהיו עדי ראיה במלחמה העולמית, ובעיניהם ראו באיזה חרף נפש להמו היהודים בשביל שלמות מדינתו של „שטיפן הקדוש", הפקידים שתחת פקודתם ספו תמו כמה אלפים מישראל במערכות המלחמה במלחמת ההגנה על הונגריא וגבולותיה, הפקידים הללו משתתפים עם כל ריק ופוחז ומתנפלים בכל יום על יהודים היושבים לבטח עמם ועושים בהם שפטים נוראים אשר כל השומע לא רק שתצלנה אזניו, אלא שגם לבו יצא בשמעו אותם. תועבות ומעשי פרעות שרק החיה הנוראה שבאדם יכולה להמציאם, נעשים באחינו ואחיותנו שם. קול שועת ואנקת אחינו בשרנו אלה הסובלים מכת חרב הרג ואבדן באופן שלא נשמע כמוהו לאכזריות, בוקע אלינו, למרות המעצורים ששמים מושלי הארץ ההיא הרשעים על דרכו. נפעמים ונדהמים אנחנו עומדים למקרא השמועות המפחידות הבאות יום יום מארץ דמים זו, ואין בידינו להושיע ברב או במעט. שולחים אנחנו אמנם משלחות ומלאכיות, עם תחנות, השתדלויות וגם — מחאות, אל כנופית באי־כחם של הממשלות האדירות, לבקש מלפניהם לעשות איזה פסיעה לעצור בעד הרעה הזאת, חרפת המין האנושי וכלמת התרבות האירופית. אבל, כנראה, השרים העליונים האלה טרודים בענינים יותר גבוהים אחרים, מאשר להתענין בהצלת נפשות, אם גם מספרם עולה למאות אלפים, כי הלא על כן הנפשות הנענות והנרדפות הללו — יוצאי ירך יעקב הם, מגזע השמי ולא ה„ארייי" . . . אמנם נמצאים במדינת הונגריא שרי צבא אנגליים וחברי מלאכיות שונות אנגליות וגם צרפתיות אשר היכלת בידם לראות את אשר יעוללו חברי „הונגריא המתעוררת" ליהודים הנקיים, וגם הכח בידם לאמר למלאכי חבלה אלה: הרפו! אבל הם רואים ועושים עצמם כאילו אינם יודעים מה הם רואים, בשביל שענינים חשובים אחרים — למשוך מדינה זו ב ס פ י ר ת עניניהם הכלכליים והמדיניים — לוקחים את לבם ומטמטמים אותם. ובינתים אלפים מבני עמנו נענים, נדקרים ונהרגים במבואות אפלות ובחדרי חדרים או גועים ברעב ובכל מיני צער וסגופים במרתפי בתי האסורים והקסרקטין ולבנו שותת דם בזכרנו כל זאת.

ובהעלנו על לבנו את כל אשר עוללה לכנסת ישראל בחלקה היותר גדול המלחמה העולמית עם הופעותיה בני לויתה: רעב, טלטול, גרושים, מגפות וחולאים רעים, התרושְשות והתנונות; את החרבנות הגדולות שנהיו בקהלתינו ובמוסדותינו, את נהרי נחלי הדם שנשפכו מאחינו, את המכות הגדולות שהֻכינו, את הפרעות הרבית שפרעו בנו הצוררים מכל המינים ובכל האמצעים; ובחשבנו, כי בכל מזרח אירופה

הוא הכאב העצום שהוא מעורר בנו. כונתי בזה אל ה„בהלה הלבנה" אשר פרצה במדינת הונגריא זה חדשים מספר. מכה חדשה שלחלליה אין מספר ועצומים כל הרוגיה. ומה מחרידים ונוראים הם ענוייהם של מאות ואלפים מאחינו הנפגעים ממדת דינה האכזריה באין אומר השב!

מי מאתנו לא ידע מגורלם הטוב של אחינו בני ישראל בארץ הונגריא? מי לא שמח על השמועות הטובות שבאו ממדינה זו אודות המצב המעולה שנתבצר להם שם ליהודים בתור אזרחי הארץ, שזכיותיהם לא היו רק על הניר? ואמנם המצב האזרחי המצוין שבו נמצאו יהודי הונגריא, הביא עמו החזיון המוזר, שלא רק ה„ניאולוגים" המתבוללים הקיצונים נהיו למאדיארים נלהבים, מאדיארים יותר מן המאדיארים אדוני הארץ (די להזכיר רק את הרב המתקן לעאפאלד לאֶוו הידוע, שאפילו במלבושיו התאמץ להתראות ככהן אונגרי לכל פרטיו ודקדוקיו עם מקל הרועים שבידו, ולהתבונן אל מה שעלתה לבנו החכם עמנואל לאֶוו, שהנהו פטריוט הונגרי כמוהו, בימינו), אלא גם מקצת מן החרדים — אם גם בלא יודעים — התהשבו ברגש לאומיותם למאדיארים עד כי רבתה בקרב יהודי הונגריא הטמיעה הלאומית יותר מבכל הארצות. הדברים הגיעו לידי כך שהיהודים בני מדינת הונגריא חשבו עצמם במדה ידועה לחטיבה מיוחדת, ועניני היהודים הבֵין־ארציות, מאורעותיהם של אחיהם שבשאר ארצות לא הפתיעו אותם ביותר ויגרע חלקם — למרות מצבם הטוב — ברוב הפעולות שנעשו בכל מדינות שאר העולם לטובת עניני היהודים הכלליים. (ההתנהגות האי־אחותית של יהודי הונגריא עם יהודי רומניה בשנת 1899 ועם פליטי גליציא בראשית פרוץ המלחמה ידועות למדי). החברות הגדולות לעניני כלל ישראל כמו ה„אליאנס", ה„הילפספעראיין", ה„ציונות" ו„אגודת ישראל" לא מצאו ההד הראוי בין יהודי הארץ המאושרה הזאת, ומעטים מאוד היו מספר אלה מהם שגם בשעת הצלחתם המדינית לא שכחו כי ישראל גוי אחד, והרגישו את עצמם בתור אברים של עם ישראל שכל העובר עליו נוגע גם להם.

אין מגמתי בזה להיות לאחינו שנשארו עוד במדינת הונגריא השסועה והדלה, כמזכיר עון בשעת מתוח הדין, אלא להראות עי"ז עד כמה איתן היה מושבם של אחינו שם ולהוציא מזה המסקנה המעציבה והידועה, כי ישראל אעפ"י שהביא הקרבן הכי גדול על מזבח אהבת הארץ שהוא גר בה, אפילו עד כדי התכחשות לאומית, ישראל הוא; שאפילו בארץ כזו שגם ריח אנטישמיות לא נרגש בה, לא נבצר הדבר שישתנה מצבם מטוב לרע ביום אחד בעטים של שונאי ישראל הקמים עלינו בכל דור והנמצאים בכל מדינה ומדינה. כי די היה שיבוא אסון שואה ומשואה על המדינה ההונגרית — ובאשמתם של ה„מאדיארים האמתים" שדכאו לארץ כל מיני הלאומים והעמים השונים שגרו בגבולות ארצם — ותהפך הארץ בעד יושביה היהודים מגן עדן לתפתה, ממקום מנוחה ושלוה למקום חרדת אלקים. עוד הפעם נגלתה ההופעה ההיסטורית הידועה, כי על כל צרה שלא תבוא על עם מן העמים, תולים תיכף את הקולר ביהודים היושבים ביניהם, למרות שידוע לכל כי האחרונים התמכרו



חוברת ד. תמוז־אב תר"פ שנה ראשונה.

ש. ג.

ה„בהלה הלבנה".

עם ישראל מלומד בפורעניות וכל מיני רדיפות. כל ההיסטוריה שלנו אינה אלא שלשלת ארוכה של צרות רבות ורעות, שלשלת של גזירות קשות וענויים נוראים, והשפה העברית עשירה היא בשביל זה בשמות נרדפים למושגים הללו. בכל דור ודור נשנו דברי פרעה „הבה נתחכמה" ונוצרו רדיפות חדשות בתמונות חדשות ומחרידות, עד כי הכרחנו לקלוט אל תוך אוצר מלינו את היצירות החדשות על ידי שם נרדף חדש מתאים להן. בזמן האחרון נתאזרח בשפתנו שם העצם הרוסי „פוגרום", שאפילו תינוקות של בית רבם או גם תינוקות שזה החלם לפטפט ההברות הראשונות, נשאו אותו על שפתותיהם הצנומות והחורות, ועתה כמה ילדים מישראל יודעים את מובנו ופירושו המדויק של השם החדש הזה . . . באש ובדם נחרתה המלה הזאת על לוחות דברי ימינו, ואפילו מטהרי הלשון שבנו, אלה היותר קיצוניים הרוצים רק „בלשון הקודש", בלי חדושים והרחבות בלשניות של סופרי זמננו, אינם יכולים למחקה ולהרחיקה עוד. בעל כרחם מודים הם בזכות קיומה של מלה זו בשפת עמנו בתמונתה וצורתה הזרה . . .

אבל כנראה טרם נמלאה סאת צרותינו. ושפתנו עוד צריכה להשתלמות ולהתעשרות גם במקצוע זה.

רדיפות בסגנון חדש באו על בית ישראל במדינה אשר עד הזמן האחרון היתה למליון נפש מבני ישראל מעין עולם הבא, וכעת עלינו להכנים למכמני לשוננו עוד מלה חדשה אחת, עוד שם נרדף אחד אשר בתכנו לא חדש הוא בעדנו, אם כי חדש

Jeschurun

7. Jahrgang | אלול תר״פ — תשרי תרפ״א September-Oktober 1920 | Heft 9/10

Das jüdische Gewissen.

„An diesen Völkern wirst du keine Ruhe finden, der Ewige wird dir dort das Herz erzittern, die Augen schwinden und die Seele verschmachten lassen. Dein Leben schwebt vor deinen Augen in Gefahr, du ängstigst dich des Nachts und am Tage und fühlst dich nicht deines Lebens sicher. Am Morgen sprichst du: O wäre es Abend! und am Abend sprichst du: O wäre es Morgen! ob der Furcht, die du im Herzen hegst und ob alles dessen, was deine Augen mit ansehen müssen. Dein Leichnam wird den Tieren der Erde zum Frasse dienen, und keiner wird sie fortscheuchen".

„Getrunken hast du aus der Hand des Herrn den Becher Seines Grimmes, den tiefen Taumelbecher hast du geleert bis auf die Neige! Zweierlei hat dich betroffen, und wer empfindet mit dir Mitleid? Verderben und Untergang, das Schwert und der Hunger, wie soll ich dich trösten?! Deine Kinder verschmachtet, hingestreckt auf den Gassen, wie der Stier in seinen Stricken, übermannt vom Grimme des Herrn, vom Dräuen deines Gottes".

„Du hast uns verworfen und beschämt, ziehst nicht aus mit unseren Scharen. Du lässt uns vor dem Feind den Rücken wenden, dass unsere Feinde plündern können. Lässt uns wie Schafe verzehren, streust uns unter die Völker. Verkaufst dein Volk für ein Nichts, und steigerst nicht den Kaufpreis. Gibst uns der Schmach unserer Nachbarn preis, dem Spott und Hohn unserer Umgebung. Machst uns zum Spottlied unter den Völkern zum Kopfschütteln unter den Nationen . . . ."

Die Stimme der Thora, des Propheten und des Psalmisten ist es, die aus diesen Worten zu uns herüberschallt.

Fürchterliches malen uns die Selichoth aus der hadrianische Verfolgung, den Kreuzzügen, der Zeit des schwarzen Todes, de Chmelnickiverhängnisses. Man zieht den Juden die Haut a man zerreist ihnen das Fleisch mit eisernen Kämmen, ma treibt ihnen eiserne Spitzen unter die Nägel, man rädert ur vierteilt sie. Mit unendlicher Schmach hat sich das Römertur mehr noch das Christentum in seinen Judenverfolgungen bedecl

Man darf aber wohl sagen, dass es bei all den au gesuchten Martern sich nur um kleinere Gruppen handelte u dass das Raffinement in der seelischen Folterung des Jud erst in unserer aufgeklärten Zeit, im Zeitalter der Völkerbefreiung im zwanzigsten Jahrhundert die höchste Steigerung erfahren.

138 000, sage und schreibe hundertachtunddreissigtausend Juden sind nach den neuesten authentischen Nachrichten in der Ukraine ermordet worden. In einer Stadt an 500, in einer an 1000, in einer an 2000, in einer an 4000, in einer an 6000, in einer an 8000. 56 Orte, in denen das Morden wütete. Die Zahl der Kranken, Verwundeten, Misshandelten, durch das Erlebte wahnsinnig Gewordenen ist gar nicht zu übersehen.

Und w i e hat man sie gemordet! Man schlachtet sie, wie man Ochsen und Böcke schlachtet, man bringt sie zum Viehhof. Wie das Vieh und mit dem Vieh zusammen fesselt man Greise und Kinder, und wie das Vieh und mit ihm schlachtet man sie zusammen. Man schlachtet sie langsam mit Gemütlichkeit, mit dem Messer, vom Halse her. Das Messer setzt ab zwischen einem Schlachten und dem anderen und mitten im Schlachten, und das Blut mischt sich mit dem Blut der Ochsen und Böcke.

Man zieht die Mutter nackt aus und zwingt sie, mit eigenen Händen ihren Sohn lebendig zu begraben oder doch den ersten Sandhaufen auf ihn zu werfen. Man wirft Hunderte von Männern, Frauen, Kindern und Greisen in die Fluten des Flusses, einen nach dem anderen. Man begräbt Menschen gruppenweise lebendig, und die Gräber müssen sich die Opfer selbst graben. Man tritt ein bei einer Familie: „Schlagt einen vor“, „wählt einen aus

Eurer Mitte zum Opfer." Man vergewaltigt Frauen, Mädchen, Kinder auf den Strassen und Höfen, bei Tageslicht, Bräute vor ihren Bräutigamen, Frauen vor ihren Männern, Töchter vor ihren Müttern und Mütter vor ihren Töchtern, und man vergewaltigt sie massenweise eine nach der anderen im Strassenlärm. Man quält sie und vergewaltigt sie, bis sie sterben, selbst nach dem Tode und noch im Moment des Sterbens.

Eltern gibt man das Blut ihrer Kinder zu trinken, die eben vor ihren Augen geschlachtet sind und fast noch zucken. Viele haben getrunken, sind wahnsinnig geworden und gestorben. Viele auch sind selbst hingeschlachtet, weil sie sich weigerten, wegen ihres Trotzes und ihrer Hartnäckigkeit, und die Augen der sterbenden Väter und Kinder trafen sich dann im letzten Augenblick. Und das Blut der Väter mischte sich mit dem Blut der Kinder. Man zwingt die Mütter, ihre Kinder an den Handtüchern in ihrem Hause aufzuhängen.

In einer Stadt der Ukraine ereignete sich folgender Vorfall: Die Erlöser der Ukraine schlachteten alle Juden der Stadt, übrig blieben nur 80 Kinder, Vollwaisen. Nach einigen Tagen erschien ein „Führer." Der Rabbiner der Stadt, der wunderbarerweise gerettet war, sagte ihm: „Die Eltern habt ihr erschlagen, nun ernährt die Waisen! Ich, ich habe nichts, womit ich diese reinen, unschuldigen Menschen erhalten kann". Der Offizier antwortete: „Schick' mir die Kinder." Der Rabbiner zögerte nicht, seinen Worten zu gehorchen. Nach einer Stunde brachte man ihm 2 volle Säcke von dem Herrn, und als er sie öffnete sah er 80 Kinderköpfe darin. Auf der Stelle wurde der Rabbiner wahnsinnig.

Volkreiche Gemeinden sind ganz und gar wahnsinnig geworden, wirklich wahnsinnig. Die Väter sind wahnsinnig geworden, die der Hinschlachtung ihrer Kinder beiwohnten, die Mütter sind wahnsinnig geworden, die dabei standen, als man ihre Kinder lebendig ins Grab warf und sie mit Sand überschüttete. Grosse Städte stehen leer da, ganze Gemeinden müssen sich in den Wäldern verbergen[1]).

[1]) Bericht aus einem Aufsatz in Hathekufah Band 6.

Ausgeburten einer höllischen Phantasie?! Tatsachen, Wirklichkeiten, verbürgt von Augenzeugen, die dem grossen Blutbad entkamen! Und was für Berichte harren unser noch, wenn die ganze Wahrheit an den Tag kommt!

Vor dem Kriege gab es ein Ding, das nannte man „das europäische Gewissen“. Es hat nie recht funktioniert, vor allem nicht, wenn es die Leiden der Juden galt. Es ist dann nach Amerika ausgewandert und hat dort eine sehr grosse Rolle gespielt, als es galt, die Welt zum Entscheidungskampfe zu führen für das Selbstbestimmungsrecht der Völker, für Freiheit, Recht und Gerechtigkeit und noch ein paar Ideale der Menschheit. Freilich nur gespielt! Wir haben niemals an die Uneigennützigkeit jener Vorkämpfer für die Menschheitsideale geglaubt. Aber wir beneiden den um sein robustes Empfinden, dem nicht der Ekel aufsteigt vor jenen Götzen, die so umschmeichelt und verehrt wurden. Der Entrüstungssturm um die Kathedrale von Reims, die Hinrichtung von Miss Cavell, die Deportation der Belgier, selbst den Untergang der Lusitania, das war noch ein Geschäft! Es sparte Soldaten und zu gewinnende Schlachten. Aber die Greuel, wie sie ein menschliches Hirn nicht fassen kann, und die nicht etwa Schuldige, sondern fast ausschliesslich die Friedlichsten und Unschuldigsten betroffen, die hat nicht das europäische und nicht das amerikanische und nicht das „Weltgewissen“ in Unruhe gebracht. Nein, ich kann der Entente, ich kann auch England nicht dankbar sein für die neue „Geulah“. Was sie etwa gegeben, auch das ja nur aus selbstsüchtigen Motiven, das fällt so federleicht ins Gewicht gegenüber dem, was sie der Judenheit und dem Judentum genommen. Sie haben sie zwar nicht als Henker ins Land geführt, sie durften da vermuten, dass diese nicht so grausig wüten würden. Aber sie haben keinen Finger gerührt, um dem Morden Einhalt zu bieten, sie haben nirgends sich zu der Entrüstung aufgerafft, nirgends die Menschheit aufgerufen gegen Verbrechen, die vielleicht einzig in der Weltgeschichte stehen. Es gibt unter den Völkern viele, viele חסידי אומות העולם Fromme und Gerechte, die in den Wegen der Barmherzigkeit wandeln und zweifellos über diese Entartung

der Menschheit erröten. Aber im Allgemeinen: Von Führern und Geführten gilt: Lüge ihr Glauben, Lüge ihr Bekenntnis, sie haben immer nur mit den Lippen sich zur Nächstenliebe bekannt, und nie danach gehandelt וחסד לאמים חטאת die „Liebe“ der Völker ist Sünde!

Doch das jüdische Gewissen? Es gab das niemals dem Namen nach wie das berühmte europäische Gewissen. Man sprach nicht davon, aber es war eine Wirklichkeit. Wo immer das Recht verletzt war, wo Unterdrückte seufzten, wo Frevel geschehen, da erhoben sich in erster Reihe Kinder unseres Volkes in Schrift und Wort, für die Verfolgten zu zeugen, in Propaganda und Tat für sie zu wirken. Und nun gar für das Verhalten der Juden zu einander לא תעמד על דם רעך du sollst dich nicht stille verhalten, wenn das Blut deiner Nächsten vergossen wird. Auch die jüdische Geschichte erzählt uns von unverzeihlichen Verstössen gegen das Grundgebot der Menschlichkeit, von Versuchen, die Flüchtlinge aus dem eigenen Lande fernzuhalten, selbst von Anklagen, gegen die Verfolgten anhängig gemacht bei den Machthabern. Es ist eine unauslöschliche Schmach, dass einst ein Papst den Juden „christliche Nächstenliebe“ predigen musste und die Petitionierenden in Strafe nahm. Aber es war die eigene Not, die Sorge um das tägliche Brot, der in den eigenen Reihen drohende Hunger, der aus Selbsterhaltung zu diesen Schritten führte. Das ist noch zu erklären, wenn auch nicht zu rechtfertigen.

Doch was wir jetzt erleben, scheint uns über alles Vergangene hinauszugehen. Die Unschuldigen gehen unter, und keiner nimmt es sich zu Herzen. Darob klagt schon der Prophet. Aber das angesichts dieses Furchtbarsten, das wir geschildert, alles so still in unseren Reihen bleibt, das können wir nicht fassen. Die Parteien zerfleischen sich. In den jüdischen Zeitungen, dem Sammelpunkt der öffentlichen Meinung, kaum eine Mitteilung, einmal in einem Jahre ein Bericht, wie über eine Vereinsversammlung. Und das Leben geht bei uns weiter, die Gier und Jagd nach dem Gewinn stärker noch als in den früheren Jahren, in Schmuck von Gold und Perlen, in kostbaren Pelzen,

halbjährlich nach der neuesten Mode gewechselt, sitzen die Töchter Israels an den Stätten ausgelassener Vergnügungssucht und mit ihnen die Männer beim Spiel und Gelage. Und die Idealisten. Sie sorgen um das Land oder um die Thora. Und sie verstopfen sich die Ohren vor dem Todesröcheln der Gemarterten, vor dem Wahnsinnsschrei eines ganzen grossen Bruchteils und eines der wertvollsten unseres Volkes. Wollen wir wirklich ein anderes Wort des Propheten an uns in Erfüllung gehen sehen, dass wir, weil wir nicht mehr gedacht des Bundes der Verwandtschaft und unser Erbarmen erstickten, schuldbelastet erleiden, was die Unglücklichen schuldlos erfahren: „Soll ich um dieser Dinge willen nicht heimsuchen, ist der Spruch des Ewigen, soll ich an einem solchen Volke nicht Vergeltung üben?!“

Es scheint uns, als ob auch auf unseren Idealisten die Schuld um ein Vielfaches wuchtet. Jene entarteten, assimilierten Söhne unseres Volkes haben das Band zerrissen, und im Laufe der Generationen ist auch das echteste Charakterzeichen des Israeliten ישראל רחמנים בני רחמנים die durch alle Geschlechter bewahrte Tugend der Barmherzigkeit verloren gegangen. Was dennoch nicht vergessen werden soll ist, dass gerade aus diesen Reihen oft die edelsten und grossherzigsten Helfer unserem Volk erstanden. Aber was soll man von denen denken, die sich die getreuesten Diener unseres Volkstums und unserer Gotteslehre dünken, und in denen „das jüdische Gewissen“ sich nicht regt angesichts von Schrecknissen, die auszumalen die Feder sich sträubt?

Denn nicht wahr? Vor diesem Schrecklichsten der Schrecken könnte eine Weile auch das Ideal zurücktreten. Wir könnten — eine Weile wenigstens — der Vorsehung die Zukunft unseres Volkes und seiner Lehre anvertrauen und uns ganz ausschliesslich einer Gegenwartsaufgabe widmen, einer Gegenwartsaufgabe, wie sie kaum je eine Zeit gesehen. Das sind vielleicht Superlative! Aber wie heisst es doch in Hamlet? „Wer über gewisse Dinge den Verstand nicht verliert, der hat keinen zu verlieren!“ Und wer angesichts der Geschehnisse in der Ukraine kühl bleibt und nur seinen Parteinteressen oder, sagen wir, seinen Idealen lebt und sein Herz verstockt, dem schlägt kein Herz in der Brust,

er ist geworden wie einer von den Fremden, herzensroh und herzenshart.

Sind wir nicht selber zu hart in der Verurteilung? Haben wir nicht vielleicht zuviel des Schrecklichen in den langen Jahren des Kriegsmordens erlebt, dass unsere Nerven abgestumpft, unser Fühlen fühllos geworden, zumal der „Leidenskelch des Taumelbechers“, so vielen Völkern gereicht wurde? Daran ist etwas Wahres. Aber umsomehr haben wir die Pflicht, was an Empfindungsfähigkeit, was an Mitfühlen, was an Tatkraft für Dinge, die ausser unserem selbstischen Interesse liegen, in uns lebt, auf einen Punkt zu sammeln, משתתף בצערן zu sein, mitzuleiden mit den Unglücklichen, mit allem Gut, das über die notwendige Erhaltung unserer Familien hinausgeht, ihnen zu helfen und mit aller Zeit, die wir idealen Bestrebungen widmen, mit allen geistigen Kräften, die wir frei haben, uns in ihren Dienst zu stellen, dass gerettet wird, was noch zu retten ist. Das Gebot, das dem heiligen Gotte gilt, einmal auf seine Verkörperung hier auf Erden, auf Sein heiliges Volk anzuwenden: es zu lieben mit ganzem Herzen und mit ganzem Vermögen und mit ganzer Seele.

Dreierlei wäre, um das Allgemeine auf bestimmte Vorschläge zu bringen, von Nöten. Zuerst: das Mitleiden des Herzens, denn das Mitleiden (nicht das Mitleid) ist die Vorbedingung für jede Hilfeleistung in Rat und Tat. Ein Trauern, wie es seit fast drei Jahrhunderten, seit dem letzten furchtbaren Verhängnis des Chmelnickiverfolgung nicht in Israel gewesen, muss anheben. Mit religionsgesetzlicher Verbindlichkeit, getragen von der Autorität der Gesamtheit der Rabbiner der Welt, muss ein Verbot von Festlichkeiten für eine bestimmte Zeit erlassen, ein jährlicher Fasttag für eine Reihe von Jahren festgesetzt werden. Und auf die Vermögen muss eine Pflichtabgabe gelegt werden mit der Verbindlichkeit der strengen תקנות alter Zeiten. Da wir in den besiegten und revolutionierten Ländern unter der Steuerlast fast erliegen und die gemeinnützigen Abgaben erfahrungsgemäss bei freudigen Anlässen reichlicher fliessen, so wäre zu erwägen, ob nicht bei jeder Hochzeit, bei jeder ברית מילה u. a. die Familien angehalten werden sollten, sich mit einem schlichten Mahl und

einem Minjan von Gästen zu begnügen und die heute besonders hohen Kosten eines reichen Festmahls restlos dem Hilfswerk zuzuführen. Und endlich die seelische Tätigkeit wäre ausschliesslich einzustellen auf die Sorge, wie schützen wir unsere Brüder allerorten vor einem ähnlichen Geschick? Wenn die gewaltige Propagandatätigkeit, die in jüdischen Kreisen Woche für Woche und Tag für Tag für alle möglichen Zwecke, und seien es auch die edelsten, entfaltet wird, zu bestimmten Zeiten auf den einen Brennpunkt gesammelt würde, wenn unsere Gelehrten, Denker und Dichter, die das Ohr der nichtjüdischen Welt haben, nicht müde würden, auf diese ungeheuerlichste Verletzung der Menschenrechte hinzuweisen, wenn die Zionisten, die immerhin eine einflussreiche Weltvertretung haben, über die doch in sehr weitem Felde liegenden Zukunftshoffnungen in ארץ ישראל nicht die furchtbare Galuthnot vergässen, wenn sie nicht um anderer Ziele willen, etwa um es mit den Engländern nicht zu verderben, Rücksicht nähmen, wenn alle es ohne Unterlass hinausschreien würden, dass jedem, der es hört, die Ohren gellen, wenn sie den durch ihre stillschweigende Unterstützung Schuldigen die Maske von dem heuchlerischen Antlitz rissen, wer weiss: die Völker und ihre Führer, die immer wenigstens den Schein der Gerechtigkeit gewahrt wissen wollen, würden vielleicht auch die Judenpogroms und vor allem die entsetzlichsten Greuel dem Urteil des Völkerbundes unterbreiten und Vorkehrungen treffen, dass die Verbrechen gegen das Weltgewissen, wie sie in diesen die Menschheit schändenden Taten begangen worden, nicht minder scharf geahndet werden wie ein vom Zaun gebrochener Krieg. Aber das ganze Herz und das ganze Vermögen und die ganze Seele muss bereit sein.

* * *

Freilich auf Menschenhilfe bauen?! Es bleibt immer die letzte Wahrheit: Vertrauet nicht den Grossen, bei denen doch keine Hilfe!

Es nahen wieder die furchtbaren Tage, da jeder dem Walten der Gottheit mit banger Ahnung entgegensieht. Sie waren immer zugleich der Erinnerung an das Schicksal Israels geweiht, und die heissesten Thränen flossen nicht dem Leid des Einzelnen sondern der Tragik des jüdischen Volkes und seiner Aufgabe,

dass das Gebet ובכן תן פחדך ה׳ אלקינו על כל מעשיך noch immer nicht Erhörung gefunden, dass die Herrlichkeit Gottes noch immer nicht erkannt und die eine Menschheit, die den einen Gott verehrt und Seinen Willen übt, noch immer nicht Wirklichkeit geworden. Werden wir beten mit heissem Herzen und leidenschaftlichem Sinnen? Werden wir, die wir uns noch in Sicherheit wiegen, die wir noch nicht ein Tausendstel jenes Leides erfahren, die Tore der Tränen öffnen im אבינו מלכנו, dessen Einzelsätze, die die Rettung vor unseren Feinden erflehen, wir in ihrer erschütternden Bedeutung durch die Ereignisse der letzten Zeit doch begreifen gelernt? Man spricht heute so viel von Einfühlung. Wollen wir uns nicht einfühlen in die Empfindungen jener Mütter, die gezwungen wurden, ihre Kinder mit eigenen Händen zu erdrosseln, lebendig zu begraben, das Blut der zuckenden Leiber zu trinken, nicht einfühlen in das Empfinden des Rabbiners, dem man die achtzig abgeschnittenen Kinderköpfe brachte? Wir wollen nicht daran erinnert sein?! Es ist zuviel des Grauens?! Aber wir sollen daran denken, wenn wir um die Wendung unseres Geschickes flehen zu unserem Vater, unserem König, wir sollen jene Bilder vor uns aufsteigen lassen, wenn am Jomkippur nach der עבודה die Klage anhebt um das, was das jüdische Volk seit der Zerstörung des Tempels gelitten, wir sollen im נתנה תקף uns dessen bewusst werden, dass wir noch viel, viel Grausigeres erlebt, als was der Dichter an Todesmöglichkeiten und Schicksalsschlägen erdacht. Vielleicht, dass wir umkehren von unseren schlimmen Wegen, von der Selbstsucht, mit der wir nur den Interessen des eigenen Ich dahingegeben, von der Gottentfremdung, die wir nur bei dem anderen sehen, die uns aber alle erfasst hat, vielleicht, dass wir der Einheit von אורייתא קודשא בריך הוא וישראל wieder vollends inne werden, der Einheit der Thora, der Gottheit und Israels, dass in Erfüllung gehe die Verkündung ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזרה die Rückkehr zur Thora, das hingebungsvolle Gebet an Gott und die werktätige Hilfe an dem Gottesvolk, sie allein in unlöslicher Verbindung brechen das beschlossene Verhängnis und führen mit dem glücklichen Wandel unseres Geschickes auch die Welt der Vollendung entgegen. J. W.

Die Mischnah.

Von **E. M. Lipschütz,** Jerusalem.
Uebersetzt von **Arthur Rau,** Berlin.

(Schluss).

2. Die übrige tannaitische Literatur.

a) Die kleinen Traktate und die Chochmah-Ordnung. Die ältesten Fragmente finden sich wohl in den „kleinen Traktaten“. So heissen einige Baraitha-Sammlungen, die im Talmud zwischen die vierte und fünfte Ordnung eingefügt sind. Schon früher ist die Hypothese erwähnt worden, dass hier vielleicht einmal eine siebte Ordnung bestanden hat, die wir die Chochmah-Ordnung nennen könnten, und die Hilchoth Derech Erez enthielt, oder dass doch an dieser Stelle in der Urmischnah die Hilchoth Derech Erez, wenn auch nicht als besondere Ordnung, eingestellt waren. Es ist bereits gesagt worden, dass der Begriff des Derech Erez die verschiedensten guten Eigenschaften, wie etwa die Selbstbeherrschung, umfasst und die Lebensart, von der abzuweichen die guten Sitten verbieten. Ebenso umfasst er das Benehmen der Gelehrten und alle das Leben der Gelehrten umschreibenden Halachoth. Ferner gibt es viele Gegenstände, die integrierende Bestandteile der Thorah bilden und zum täglichen Leben des Juden gehören, ohne dass sie in den sechs Ordnungen einen bestimmten Traktat besitzen (Zizith, T'fillin, M'susah, Ssefer Thorah, Trauer, Hochzeit und Derech Erez im engeren Sinne), wohl aber existieren kleine Traktate über diese Gegenstände in der Baraitha. Diese Halachoth waren anscheinend zur Zeit der Tannaiten Sondergut von Sachverständigen-Kasten, die, von den Gelehrten gesondert, einen eigenen Stand in der Nation bildeten: Abschreiber, Kinderlehrer, Synagogendiener, Dolmetscher für die Vorlesung in der Thorah, Fachmänner für Purpurerzeugung (für Zizith), wohl auch die Ordner des Gebets in der Synagoge. All diese waren mit den Gelehrten des Senats nicht identisch, wir sehen aber, dass sie ein eigenes geistiges Leben mit Schriftauslegung, „Massorah“ und Aggadah führten und die Mischnajoth bewahrten, die die Halachoth ihres Gebietes betrafen und im Lehrhaus nicht vorgetragen wurden. Es lässt sich annehmen, dass all diese

Traktate ursprünglich der Chochmah-Ordnung angehörten, als sie in der Zeit der Urmischnah, wie alle Thorah-Gebiete, in den Händen der Ssofrim lagen. Doch nachdem sich für diese Gebiete Sachverständige spezialisiert hatten und die Tannaiten im Lehrhaus sich nur noch mit der Halachah und ihrer Diskussion beschäftigten, wurden sie vernachlässigt. Mit Hilchoth Derech Erez im Sinne von Sitten und Bräuchen hatten sich allerdings die Gelehrten aller Epochen abgegeben. Möglich ist, dass auch der Traktat B'rachoth vormals bei diesen Traktaten stand und erst später an den Anfang der 6 Ordnungen gestellt wurde. Die Mischnajoth der „kleinen Traktate" gehörten sämtlich zu den Quellen der Mischnah und des Talmuds, Fragmente von ihnen finden sich an den verschiedensten Stellen, sie selbst wurden aber mehr und mehr beiseite geschoben, und heute gehören sie dem System der Mischnah nur auszugsweise in den „Sprüchen der Väter" an. Die Sammlungen werden in verschiedenen Lehrhäusern von verschiedenen Tradenten vorgetragen, nahmen verschiedene Formen an und schlossen früher oder später automatisch ab. (Im gaonäischen Zeitalter erinnerte man sich noch an die alte fünfte Ordnung).

b) Die „Abschnitte des Derech Erez". Zu den eigentlichen Hilchoth Derech Erez gehören: der grosse und der kleine Traktat Derech Erez, der Abschnitt über den Frieden und die Derech-Erez-Abschnitte am Ende des „Sseder Elijahu". Die Rezension dieser Fragmente ist stark verdorben, vor allem weil mehrere Versionen zusammengeworfen sind. Ein Abschnitt schliesst: „Mit diesen meinen Worten warne ich Dich, Du wirst nie sagen können, ich bin nicht verwarnt worden", was beweist, dass der Traktat zu einer bestimmten Zeit mit dieser Stelle schloss. Einige Abschnitte des Traktats Derech Erez heissen auch: „Abschnitte des Ben Asai", weil sie mit seinem Namen beginnen. Vielleicht liegt hierin eine Reminiszenz daran, dass sie in seinem Lehrhaus vorgetragen wurden.

In allen Derech Erez-Abschnitten finden wir viele schöne Sprüche ohne Ableitung aus der Schrift, ferner Aggadoth und zahlreiche Zahlensprüche. Einige Abschnitte enthalten „den Weg

der Gelehrten“ (דרכם של תלמידי חכמים). Der Abschnitt über den Frieden ist eine Perle unserer Literatur, wenn er auch vielleicht der jüngste der Abschnitte ist. Mancher Ausspruch aus diesem Gebiet ist einer sehr tiefen Lebensbetrachtung entsprungen und lässt sich immer und immer neu deuten und auslegen. Welten sind in kurze Sätze zusammengepresst, und noch lange nicht genug ist aus ihnen geschöpft worden.

c) Der Traktat K a l l a h. Zu den Hilchoth Derech Erez gehören weiter die Traktate Kallah und „כלה רבתי עם הברייתות.“ Hier handelt es sich um Mischnajoth, an welche Baraithoth angeschlossen sind. In der Schrift heisst eheliche Verbindung „Derech Erez[91]), und zu den Hilchoth Derech Erez gehören sicher die Hochzeitsfeierlichkeiten. Die erwähnten Abschnitte jedoch beschäftigten sich trotz ihres Namens in der Hauptsache mit der Lebensführung der Weisen. Anfangs waren eben die Gegenstände nicht geschieden, und später verblieb alles in der alten Reihenfolge. Auch in den übrigen Ordnungen der Urmischnah war es ebenso, nur dass die Gelehrten sie später mit Aufmerksamkeit und Bedacht in Traktate einteilten. Anders diese Traktate, die wissenschaftliches Freigut geblieben waren und in der alten Unordnung alles Mögliche durcheinander enthielten. — Wenn die Theorie betreffs der Chochmah-Ordnung auf Wahrheit beruht, so scheint der Traktat Kallah ihren Anfang gebildet zu haben, darauf folgten die Derech-Erez-Abschnitte.

d) A b o t h d e R a b b i N a t h a n. Auch dieser Traktat gehört zu den Hilchoth Derech Erez. Er stellt sich als Erweiterung zu Aboth dar. Er ist aber nicht auf der Grundlage des heutigen Traktats Aboth redigiert, sondern als Zusatz zu den Aboth in der Mischna Rabbi Akibas. Auf Hillel und Schammai folgen hier die Sprüche Rabbi Jochanans Ben Sakkai und seiner Schüler und nicht die Kette der N'ssi'im. Ursprünglich gehörte er sicher zu der „Mischnah des Rabbi Nathan“, nur dass er sich später selbständig fortentwickelte. Auch fügten spätere Geschlechter noch viele Zusätze ein, und noch im Mittelalter konnten zwei Rezensionen entstehen. Auf jeden einzelnen der „Sprüche der

[91]) Genesis 19, 31.

Väter“ folgen zahlreiche Zusätze, darunter schöne Gleichnisse und paränetische aggadische Erzählungen.

e) Die übrigen „kleinen“ Traktate. Sicher gehört zum Derech Erez auch der Traktat „אבל רבתי.“ Auch der Tod heisst in der Schrift „Derech Erez [92]). Wir finden auch in diesem Traktat ausser den Trauervorschriften einige Aggadoth und Sinnsprüche. Sein Abschluss liegt zeitlich hinter dem aller Abschnitte des Derech Erez.

Die bisher erwähnten Traktate sind spätestens bald nach der tannaitischen Zeit abgeschlossen, sie enthalten nur wenige spätere Zusätze; anders die übrigen kleinen Traktate, deren Stamm von Zusätzen überwuchert ist, und bei denen die Zeit ihres Abschlusses ungewiss ist.

Der besonders wichtige Traktat „Ssof'rim“ enthält Vorschriften für Schreiber, Rezensionen von Gebeten und die Anfänge der Entwicklung der Massorah. In dieselbe Kategorie gehören ferner die Traktate Zizith, Th'fillin, M'susah, Ssefer-Thora. Viele von ihnen wurden erst ganz spät, in gaonäischer Zeit, abgeschlossen, doch enthalten sie auch altes Gut. Alte Baraithoth stehen ferner in folgenden drei kleinen Traktaten: I. Der Traktat der Kuthäer. Er beleuchtet das Verhältnis zu den Kuthäern, das sich von Periode zu Periode änderte. Zur Zeit der Zerstörung bestand bei den Kuthäern die Neigung, sich dem Judentum zu nähern, und infolgedessen behandelten die Gelehrten sie etwas freundlicher. Im Bar Kochba-Krieg und während der „Verfolgung“ verrieten sie wieder die Juden, und so wechselte das Verhältnis bis zur byzantinischen Zeit. Schliesslich trennten sich Juden und Kuthäer in offener Feindschaft, und die Gelehrten beschlossen, sie von nun ab völlig als Nichtjuden zu behandeln. Aus all diesen Epochen finden sich in diesem Traktate Mischnahsätze ohne irgendwelche Ordnung. II. Im Traktat über „die Sklaven“ stehen Baraithoth mit Rechtssätzen über den hebräischen Knecht, die bereits zur Zeit des zweiten Tempels keine Geltung mehr besessen hatten. III. Im Traktat über den „Proselyten“ werden Halachoth betreffend die Halbproselyten vorgetragen, die man

[92]) Josua 23, 14; I Könige 2, 2.

nach der Zerstörung nicht mehr aufnahm. — Die letzten drei Traktate waren möglicherweise ursprünglich Teile eines einzigen Traktats über die Beschneidung, welche ebenfalls zu den Aufgaben der Weisen gehörte.

f) Die Thossiftha. Von allen neben der Mischnah bestehenden Baraitha-Sammlungen ist uns nur eine erhalten, die Thossiftha. Sie ist in der Hauptsache alt, ihre Redaktion begann noch vor Abschluss der Mischnah, doch zog sich die Entwickelung bis zum Ende der tannaitischen Zeit hin. Im Lehrhaus des Rabbi N'chemjah wurde eine Sammlung von „Zusätzen" vorgetragen, die in hohen Ehren stand, da sie aus Rabbi Akibas Schule hervorgegangen war. Hier gilt der Grundsatz: סתם תוספתא רבי נחמיה[93]). Wir haben bereits erwähnt, dass mit dem Ansehen der Mischnah auch die Zahl der aussenstehenden Zusätze sich mehrte. Denn jetzt wagten die Gelehrten es nicht mehr, Zusätze in die Mischnah hineinzuarbeiten. Schon die Redaktion zur Zeit des Rabbi Akiba hatte naturgemäss viele Mischnajoth von der offiziellen Mischnah ausschliessen müssen, sodass zur Zeit seiner Schüler das Bedürfnis fühlbar wurde, Baraithoth zu sammeln, um die tannaitischen Kontroversen der Nachwelt zu überliefern. Der Abschluss Rabbis hatte wiederum viel Material ausgesondert und von der Mischna abgetrennt. In diesem Sinne haben Abschluss und Redaktion der Mischnah das Zunehmen der Baraithoth verursacht und hat die Mischnah die aussenstehenden Mischnajoth erzeugt. — Aus dem Lehrhaus Rabbi N'chemiahs ging die Thossiftha in andere Lehrhäuser über und wurde hier teils verändert, teils bereichert. Ein Gelehrtenkollegium hat sich nie mit ihr wie mit der Mischnah beschäftigt. Vor allem war auch nach dem Abschluss der Mischnah die Thossiftha eine freie Sammlung geblieben. Die übrigen Sammlungen der Gelehrten und vieles von der Arbeit der Halbtannaiten wurde in sie umgearbeitet. Die Thossiftha wurde anscheinend schliesslich auch im Lehrhaus Rabbi Chijas vorgetragen, er führte sie aus, erklärte und erweiterte sie, und als sein Lehrhaus zu besonderer Achtung gelangte, wurde die in ihm vorgetragene Baraitha-Sammlung hoch bewertet, man

[93]) Sanhedrin 86 a.

bestimmte für den offiziellen Vortrag auch die Baraithoth seines Lehrhauses, sodass die Gelehrten in ihr bewandert waren. In der Folge wurde die Thossiftha anscheinend im Lehrhaus seiner Söhne vorgetragen und viel Material aus den Sammlungen Rabbi Oschajas hinzugefügt. Drei Baraitha-Sammlungen wurden besonders geschätzt: die Sammlungen Rabbi Chijas, Rabbi Oschajas und Bar Kapparas. An manchen Stellen des Talmuds werden alle drei nebeneinander erwähnt, auch in der Thossiftha finden sich Stücke aus allen dreien.

In der Thossiftha stehen viele Mischnahreste, alte Mischnajoth aus den Kontroversen der Tannaiten, die in die Mischnah nicht aufgenommen waren, Mischnajoth, die von unserer Mischnah abweichen und ihrem halachischen System widersprechen; ferner viele Zusätze, die den Wortlaut der Mischnah zu ergänzen scheinen, die ein Wort oder einen Satz aus der Mischnah herausnehmen, definieren und erklären und in der Tat ohne Kenntnis der behandelten Mischnah unverständlich sind. Die Thossiftha wurde vielleicht ganz zu Anfang neben der Mischnah Rabbi Akibas vorgetragen, später, als fremdes Gut in sie eindrang, wurde sie der Mischnah Rabbis angepasst, doch ist es nicht immer leicht, die inneren Zusammenhänge herauszufinden und die Parallelen zwischen Thossiftha und Mischnah festzustellen. Vielleicht gibt es auch „Zusätze" zu verloren gegangenen Mischnajoth, ein Umstand, der ebenfalls zur Erschwerung des Verständnisses beitragen würde. Viel dieses Materials hatte auch als Grundlage für unsere Mischnah gedient, so die Aussprüche, die in der Mischnah anonym und in der Thossiftha als Aussprüche eines bestimmten Gelehrten stehen, oder Ansichten, die in der Mischnah nur angedeutet und hier vollständig ausgeführt sind. Viele Zusätze führen die verschiedenen Seiten der Halachah breiter aus als die kurze Mischnah und enthalten Einzelheiten zu den allgemeinen Sätzen der Mischnah und vieles über die Einzelheiten der Mischnah hinaus. Manche Zusätze erklären die Mischnah im Sinne abweichender Ansichten. Als die Mischnah im abschliessenden Senat und in den Lehrhäusern geprüft, ihre Widersprüche aufgedeckt und ihre Zweifel behoben wurden,

wurden die Ergebnisse der Debatten ebenfalls in Zusätzen redigiert. In der Thossiftha stehen mehr Diskussionen als in der Mischnah, zuweilen überliefert sie auch die Erörterungen unter den Gelehrten über die Festlegung der Halachah in der Mischnah. Aus der Natur der Diskussion folgt, dass es in der Thossiftha mehr Baraithoth mit halachischem Midrasch gibt. In ihr finden sich endlich auch mehr Aggadah und mehr Ueberbleibsel von den Hilchoth Derech Erez als in der Mischnah.

Die Thossiftha zerfällt in derselben Reihenfolge wie die Mischnah in dieselben Traktate, aber nicht immer in dieselben Abschnitte. Ihre Sprache ist die der Mischnah, doch hat es niemand unternommen, ihren Stil zu glätten und zu ebnen. Auch sie hat viel wertvolles altes Sprachgut bewahrt.

Nach den Generationen der Halbtannaiten, in deren Zeit die Blüte der Thossiftha fiel, kam ihre Entwicklung allmählich zum Stillstand; ein Redaktor erstand ihr nie, sie schloss also von selbst ab. An dem Zustande der Thossiftha erkennen wir die Grösse des Werks, das Rabbi in der Mischnah vollbracht hat, und können uns vorstellen, wie die Mischnah ohne Rabbis Arbeit ausgesehen hätte. Zur Zeit der Halbtannaiten wurde die Thossiftha wohl in den Lehrhäusern als Fortsetzung der Mischnah vorgetragen, und als der jerusalemitische Talmud sich zu entwickeln begann, bezog er sich vielleicht an vielen Stellen auf die Thossiftha, die der Mischnah im Vortrag folgte. Die Thossiftha diente als Material für beide Talmude, und da die Schüler sich ziemlich stark mit ihr beschäftigten, ist sie uns erhalten geblieben.

g) Die halachischen Midraschim. Ausser den im Mischnahsystem geordneten Baraithoth gab es auch Baraitha-Sammlungen, die in der Reihenfolge der Schrift geordnet waren. Es sind dies die halachischen Midraschim. Die Grundlage des halachischen Midrasch ist der Midrasch der Ssof'rim, die die ganze mündliche Thora an Hand der schriftlichen gelehrt hatten. Auch nach dem Zeitalter der Ssofrim war der halachische Midrasch nicht aus dem Lehrhaus verstossen worden. Vielmehr erhielt sich bei den späteren Ssof'rim, den Kinderlehrern, stets ein Rest dieser Lehrmethode, denn den Schulkindern erklärte man die Thora

weiter fast im System des Midraschs. In den uns vorliegenden Sammlungen haben einige Stellen ausgesprochen altertümliche Gestalt. Wenn wir diese Sammlungen genau betrachten und die vielen Zusätze von den Grundbaraithoth sondern, so finden wir an zahlreichen Stellen Erklärungen für die Verse der Thora in der Reihenfolge der Thora und in einheitlichem Geiste, mit Hinweisen auf andere Stellen und Erklärungen für die biblische Sprache in mischnaitischem Idiom, und sogar ab und zu ein ins Aramäische übersetztes Wort. Solche Midraschim lagen auch den Verfassern der Targumim vor.

Seit der neuen Blüte der Gelehrsamkeit, seit dem Ausgang der „Paare", forschten die Weisen wieder mehr im halachischen Midrasch, um ihre halachischen Ansichten auf ihn zu gründen. Der Zweck der halachischen Midraschim ist es nunmehr, die überlieferte Halachah auf Grund der Schrift abzugrenzen, sei es durch ihre Basierung auf Wortlaut und Zusammenhang des Verses, sei es unter Erweiterung oder Einschränkung des Wortsinnes.

Da die verschiedene Auslegung der Schriftverse eine Hauptgrundlage des Streits zwischen Rabbi Jischmaels und Rabbi Akibas Schulen war, muss es verschiedene halachische Midraschim auf ihren Schulen gegeben haben; in der Tat sind bedeutende Reste von solchen erhalten. Sicher gab es noch mehr Midrasch-Sammlungen, von denen Bruchstücke in den erhaltenen Midraschim und der übrigen talmudischen Literatur aufgegangen sind. Daher gibt es viele Baraithoth gegensätzlichen Wortlauts und solche verschiedenen Wortlauts bei gleichem Inhalt, von denen man keine ablehnen kann, da man ihre Quellen nicht kennt.

Wie alle Baraithoth, haben auch die halachischen Midraschim keine abschliessende Persönlichkeit gefunden. Sie enthalten viel alten Stoff, doch auch viel späte Zusätze und auch viel abgelehnte, sonst nirgends erhaltene Halachoth. Sie alle wurden anscheinend in mehreren Lehrhäusern vorgetragen und später abgeschlossen, ohne dass jemand wissen und angeben kann, wann. In der Natur der Sache liegt es, dass sich hier viel aggadische Midraschim finden, wenn die Schriftverse zur Aggadah und nicht

zur Halachah herausfordern; hier offenbaren sich dann die Charakterzüge der tannaitischen Aggadah.

α) Die „M'chiltha des Rabbi Jischmael" existiert heute nur zum Buch Exodus. M'chiltha bedeutet „Mass" — so hiessen nämlich die Midraschim zur Thora selbst, sowie die Regeln, nach denen sie gewonnen wruden. Doch gebrauchte man das Wort M'chiltha auch im Sinne von „M'gillah" (Rolle), nachdem die Midraschim niedergeschrieben waren. Zweifellos gehörte ursprünglich eine M'chiltha zu den vier halachischen Büchern des Pentateuchs. Baraithoth aus ihr wurden im Talmud als תנא דבי רבי ישמעאל vorgetragen, und solche Baraithoth werden zu allen vier Büchern angeführt. Zu Beginn des Mittelalters existierte noch die ganze M'chiltha, und in unserer Zeit hat David Hoffmann Bruchstücke aus ihr entdeckt, die zum Deuteronomium gehören. Diese M'chiltha wurde ursprünglich im Lehrhaus Rabbi Jischmaels vorgetragen. Die anonymen Baraithoth gehören wohl grösstenteils zu seiner Richtung, sein Geist und sein System sind in ihr erkennbar. Einen doppelten Ausdruck der Schrift deutete Rabbi Jischmael, wie erwähnt, nicht. Seine Methode bevorzugte stets den einfachen Wortsinn. Doch enthält die M'chiltha viel Lücken, z. B. finden sich im Talmud zum Buch Exodus gehörige Baraithoth auf den Namen Rabbi Jischmaels, die in der Mechiltha nicht stehen. Andererseits ist vieles aus den Midraschim der Schüler Rabbi Akibas hinzugefügt. An die eigentlichen Worte der M'chiltha schliessen sich Zusätze aus anderen Baraithoth als דבר אחר an. Auch anonyme Zusätze finden sich. Die bedeutendsten Schüler Rabbi Jischmaels, Rabbi Joschia und Rabbi Jonathan, die in der Mischnah kaum erwähnt sind, werden hier dauernd zitiert.

β) Von den Midraschim der Akiba'schen Schule besitzen wir drei Bücher. Der Ssifra ist ein halachischer Midrasch zum Leviticus. Im Talmud gilt die Regel: סתם ספרא רבי יהודה[94]). Rabbi Jehudah, der Schüler Rabbi Akibas, trug den Ssifra vor, den er aus dem Lehrhaus seines Lehrers übernommen hatte. Der Ssifra

[94]) Josua 23, 14; I Kön 2, 2.

hiess der „Löwe“ unter den Büchern, denn der Leviticus enthält nach talmudischer Ansicht die gewichtigsten Teile des Gesetzes. Der Geist Rabbi Akibas ist in ihm ersichtlich, der jeden einzelnen Strich deutete und die Ansicht derer ablehnte, die die Vorschriften mittels logischer Erwägung folgern wollten. Er entscheidet alles unter äusserster Ausnützung des Wortlautes, und in dieser Lehrart liegt eine wunderbare Tiefe, äusserster Scharfsinn und rechter juristischer Geist. Hier wurde umgekehrt wie bei der M'chiltha viel von den Midraschim Rabbi Jischmaels hinzugefügt. Beim Abschnitt אחרי מות waren Rabbi Akibas Midraschim nicht erhalten, weil der Abschnitt über die Blutschande nicht öffentlich gedeutet wurde, und man ergänzte ihn später aus den Midraschim der Schule Rabbi Jischmaels. In welchen Lehrhäusern er sich nachher fortentwickelte, ist nicht zu ersehen. Nach Ansicht mancher wurde er im Lehrhaus Rabbi Chijas gelehrt, nach anderen in dem Rabs; Klärung ist wohl nicht möglich.

Zu den Midraschim der Schule Rabbi Akibas gehört dann der „Sifre“. Die Regel des Talmuds lautet hier סתם ספרי רבי[95]), שמעון er soll ihn vorgetragen und aus der Schule Rabbi Akibas empfangen haben. Sicher hat auch ein Ssifre zum Exodus existiert. Im Talmud werden viele Baraithoth auf den Namen Rabbi Simons erwähnt, die nicht im Ssifre stehen, unter ihnen auch solche zum Exodus, und im Mittelalter existierte noch eine ganze מכילתא דרבי שמעון, die von Maimonides und Nachmanides erwähnt wird; in unserer Zeit sind Bruchstücke aus ihr von Israel Levy und David Hoffmann wieder aufgefunden. Auch zum Ssifre ist vieles aus den Midraschim der Schule Rabbi Jischmaels und aus den übrigen Baraithoth hinzugefügt. Die Zeit seines Abschlusses ist ungewiss. Auch der Ssifre trägt das Siegel der Akiba'schen Midraschim, doch trägt er einzelne vom Ssifra abweichende Charakterzüge.

Es existierte noch ein „kleiner Ssifre“ zum Numeri, von dem viele Reste erhalten sind.

---

[95]) Sanhedrin 86 a

Es ist wohl kein blosser Zufall, dass zum Exodus ein Midrasch von Rabbi Jischmael und zu den übrigen Büchern Midraschim aus Rabbi Akibas Schule erhalten sind. In der Aggadah war Rabbi Jischmael bei den Schülern sehr beliebt, daher erhielt sich zu dem an erzählenden reicheren Exodus s e i n Midrasch, während zu den übrigen Büchern, die überwiegend halachischen Inhalts sind, der Midrasch des Akiba'schen Systems Bestand hatte.

Die halachischen Midraschim haben uns einen Rest einer reichen Gattung der tannaitischen Literatur gerettet, dessen grösster Teil ebenfalls verloren gegangen ist. Viel von ihm ist in der späteren talmudischen Literatur und den aggadischen Midraschim erhalten.

h) Die Aggadah der Tannaiten. Zu der tannaitischen Zeit haben sicher auch aggadische Midraschim existiert, besonders zur Genesis, zu der es keinen halachischen Midrasch gibt. Die Grundlage des Midrasch „B'reschith Rabba" gehörte vielleicht zur tannaitischen Literatur, und er wurde vielleicht zuerst zur Zeit der Halbtannaiten redigiert. Es ist noch an manchen Stellen erkennbar, dass er seinem Wesen nach eine Art aggadischer Erklärung zu den Schriftversen in ihrer Reihenfolge war und in der Anlage stark den halachischen Midraschim ähnelte. Doch überwiegt die Schicht der Zusätze den Stamm. In seinem heutigen Zustand kann man ihn nicht mehr zur tannaitischen Literatur rechnen.

i) Die Fastenrolle und der „Sseder Olam". Ferner gab es in tannaitischer Zeit Baraithoth über geschichtliche und genealogische Themata. Noch vor der Zerstörung wurde die Fastenrolle zusammengestellt, sie ist das einzige Werk, das schon damals niedergeschrieben wurde. Nach der Zerstörung wurde der „Sseder Olam" von einem der grössten Tannaiten, Rabbi Josse, redigiert. Zweifellos gab es historische Baraithoth, die sich durch Schönheit und Erhabenheit des Stils auszeichneten, aber verloren gegangen sind. Vielleicht zeugen einzelne Bruchstücke von ihrer Existenz.

Eine lange Periode spricht aus der tannaitischen Literatur zu uns. Wir wissen unseren Vätern Dank dafür, dass sie uns erhalten haben, was in den Lehrhäusern der Ssof'rim und Tannaim gelehrt worden ist, so, wie es damals war; jedes Wort so frisch wie am Tage seiner Geburt. Ihr Geist liegt offen vor uns dar, und der Weg steht dem Lernenden frei, ihre grossen Zeiten zu durchforschen.

„Gelobt sei, der auserwählt hat sie und ihre Mischnah".
ברוך שבחר בהם ובמשנתם.

Ein Kampf um Gott.

Roman von Isaak Breuer

besprochen

von Oberlehrer Dr. **A. Blau**, Hamburg.

Ein Zeitbild soll dieser Roman sein, ein jüdisches Zeitbild von all den Kämpfen, Gärungen und geistigen Nöten unserer akademischen Jugend uns geben, glühender Atem soll aus jungjüdischen Feuerseelen uns entgegenwehen, ein junges Geschlecht sollen wir aufbäumend seinen Gott sich erkämpfen sehn, eine neue Zeit kreissend sich dem Schosse der Ewigkeit entfesseln, neue Problemlösung, neue Weltgeltung sich erfüllen, dies alles verspricht der Verfasser, — aber nascitur ridiculus homunculus, es wird nur ein artiges Retortenmenschlein mehr in die Welt gesetzt. So geistesträchtig, so dialektischen Sprechgeistes voll ist dieser Heinrich Thorning, der Held des Buches, dass darob sein Lebenslichtlein schier verlischt, und dass man ihm, wie vielen altklugen Kindern, keine lange Lebensdauer prophezeien kann. Faustisches Wollen bewegt des Verfassers Brust, allein die Zeugungskraft ist schon im Keime geknickt, die Geschöpfe tragen zu sehr des Gedankens krankhafte Blässe auf ihrem Antlitz. In diesem Gewimmel von Menschen ist fast kein einziges Geschöpf aus wirklichem Fleisch und Blut, kaum ein Satz, der wirklich unsere Sprache spricht, und unser Leben atmet.

Heinrich Thorning heisst der Träger der Handlung, wofern von einer Handlung in diesem Bekenntnis-Buche die Rede sein kann. Thorning ist der Typus des heranwachsenden Jünglings aus jüdischem Hause, in dessen Adern sich das Blut strenggläubiger Vorfahren mit dem eines neumodischen assimilatorischen Geschlechtes mischt. Schon im Elternhause schwankt die Seele des Knaben zwischen den zwei gegensätzlichen Einflüssen. Der Konfliktstoff mehrt sich mit den Jahren des Sturms und Drangs und drängt auf der Universität zu einer Entladung. Aber noch viel, viel andere Gegensatzpaare sollen sich in unserem Heinrich kreuzen und mit der wachsenden Entfaltung und angestrebten Klärung zu einer Entscheidung führen: Seele und Ichheit ist ein anderer Gegensatz, der in Heinrichs Brust seine Stätte findet. Seele und Ichheit kämpfen um die Herrschaft. Die Seele stammt von Gott, steht über Raum und Zeit, ist erhaben, ist unveränderlich gross. Die Ichheit, das ist das Körperliche im Menschen, das Ergebnis der ihm vorausgegangenen Menschengeschlechter, ist sündenverstrickt, beschwert mit Begierden früherer Ahnenreihen. Die Seele ist frei, selbstwillig, bewirkt im Menschen das Sollen; die Ichheit ist unfrei, ist das Sein, erdbeschwert; aus dem Kraftverhältnis dieser beiden Anlagen des Menschen untereinander erwächst das, was wir Persönlichkeit nennen. (Uns kommt diese ganze Gelehrsamkeit so bekannt vor: Der Jezer Hora und Jezer Tauw, diese zwei Figuren unserer alten Homiletiker, besagt ziemlich dasselbe in schlichteren Worten). Welche der beiden Kräfte gewinnt im Menschen die Oberhand? Diejenige, die durch Geburt, Abstammung, Ur- und Bildungselemente die Vorherrschaft im Menschen hat. Also ist der Mensch in seinen Entschlüssen und Handlungen frei, oder durch Herkunft, Abstammung, Milieu u. s. w. determiniert? Zwingt ihn das Uebergewicht seiner ererbten Ichheit zu der bösen oder seine grössere seelische Potenz zu der guten Handlung? Und wie ist es dann mit der Verantwortung? Schwere Doktorfrage, die schon mehr als ein, zwei, drei, vier Fakultäten beschäftigt hat, und die durch Breuers Buch um

kein Jota ihrer Lösuug nähergebracht, eher noch verwickelter gemacht wird.

Dann kommt ein kühner Saltomortale ins Parteireligiöse: Der Verfasser spezialisiert das Thema: Kampf zwischen Seele und Ichheit. Mut ist es, Kinder ins Dasein zu rufen; doch Tollkühnheit, wenn es sich um jüdische Eltern handelt, und dazu um gesetzestreue. Denn da hat die Seele auf dem Berg Sinai gestanden und die Flammenworte Gottes gehört, hat das Recht Gottes empfangen und zu dessen Heilighaltung sich verpflichtet. Aber die Verbindung der reingeborenen Seele mit der körperlichen Ichheit trübt die gottentstammende Seelenreinheit, in fremden Landen fern vom Gottesland irrt die arme Seele heimatlos umher und sucht im Golus vergebens das Ziel ihrer Vollkommenheit, zu viele Ichheiten heften sich ihr an. „In Gottes Land war es einst den jüdischen Ichheiten nicht schwer, Gottes Recht (so nennt der Verfasser durchwegs das Thoragesetz) zu finden und ihren Seelen die Ruhe zu bringen. Heilig war in Gottes Land jeder Topf, der auf dem Herde steht, jedes Glöcklein, das am Zaume des Pferdes klingelt. Gottes Recht sog die Ichheit mit der Luft ein, die ihr die Brust weitete, mit der Muttermilch, die ihr die Glieder füllte.“ (S. 6, dies zugleich eine Probe für den mitunter kaum einwandfreien Stil des Verfassers.) In dieser romantisch-metaphysischen Sehnsuchtstonart (wann wäre in Wirklichkeit Palästina in allen seinen Teilen und Lebensbeziehungen dieses Musterland gewesen!) geht es nun seitenlang weiter, bis der Verfasser die jüdische Seelen-Ichheit seines Helden Heinrich Thorning in Deutschland landen lässt. In Deutschland hat es ein Jude am schwersten, seine unsterbliche Seele von den Schlacken der Ichheit freizuhalten. Zwar herrscht kein Mord und Todschlag wie in Russland (der Roman spielt in der Vorkriegszeit), aber in Russland hat die jüdische Seele wenigstens ihr Ghetto, wo noch kein Zwiespalt das Kindesgemüt vergiftet, dort waltet ungeteilt Gottes Recht, und Einheit herrscht zwischen Gottes Gebot und dem Leben. (Auch hier verleitet der Wunsch nach Antithesen und Gegen-

satzpaaren den Verfasser zu Idealfärbungen; denn wie viele Spaltungen und Problemnaturen gibt es gerade im heutigen russischen Ghetto!) In Deutschland, wo Heinrich (Chajim) Thorning das Unglück hat geboren zu werden, da leiden die Juden an Seelenverschüttung. Der Deutsche Jude leidet am Kapitalismus und Sinnenlust (Phallusglaube!!), an der Anbetung des Geldes als Selbstzweck, die Ichheit betet den bösen Mammon als Idol an, und dieser ist der grösste Feind aller Seelenvertiefung. Es besteht ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen altem Judentum und Kapitalismus; im alten Ghetto arbeiteten die Juden die Woche hindurch für den Sabbat, die Ichheit fronte so für die Seele, die Natur wurde vom Rechte Gottes unterjocht. Im Ghetto war die Gotteswelt, keine Begehrlichkeit, keine weltlichen Freuden zogen die Seele von ihrer Bestimmung ab, — doch der moderne Jude schliesst sich restlos der Jagd nach gleissendem Besitz an usw. Also Thorning wird geboren, beschnitten, wächst umgeben von assimilatorischen Eltern und Erziehern auf, seine frommen Anlagen jedoch, einzig von der frommen Grossmutter mit Verständnis gepflegt, bewahren ihn vor völligem Aufgehen in der neumodischen Umgebung; zeitweise ist es auch sein Umgang mit einem russischen Lamdon, der ihn in die Geistesschätze der Gemoro einweiht und in ihm ererbte Seelenmonaden seines Grossvaters, der ein Schüler des Chassam Ssofer gewesen ist, erweckt. Heinrich kommt aufs christliche Gymnasium; hier erwächst für ihn der Konflikt zwischen Schulordnung und Sabbatheiligung, die Gymnasial-Religionsstunden bringen manches Zerwürfnis, bis Thorning auf die Universität kommt. Diese Zeit nimmt den grössten Teil des Buches in Anspruch. Auf der kleinen Universitätsstadt platzen die jungen Geister aufeinander, der junge Most gebärdet sich wild und die Köpfe erhitzen sich. Was wird da nicht alles mit einem Handgriff am Vereinsstammtisch durchgesprochen und durchgehechelt: Bibelkritik, Deszendenztheorie, Austrittsgesetz, Organisationsstatut, Zionismus, Rabbinerseminar (wobei in geschmackloser Weise die wissenschaftlichen Grossleistungen eines

der bedeutendsten Zeitgenossen als das berühmte Heilserum gegen die böse Bibelkritik verspottet wird!) sehen wir Revue passieren, und für jede hat Rosner, der scharfsinnige und doch so herzlose Freund und Mentor Thornings, einen scharfen Hieb. In einer nächtlichen Unterredung zwischen diesen beiden, die der Höhepunkt des Romanes sein soll, kommt die ganze Zerrissenheit der Seele Thornings zum Ausdruck, und wie ein Fels steht dem die selbstbeherrschte Natur Rosners gegenüber. Das Problem des jüdischen Nationalismus beschäftigt die beiden Freunde. Einordnung in deutsche Nation oder Abgehobensein und Anderssein, Assimilation oder Absonderung, dies ist die Lebensfrage für den deutschen Juden. Und die Antwort von Rosner-Breuer? Sie lautet ähnlich wie in seinem „Judenproblem", etwa so, und dies ist zugleich die vom Verfasser vertretene letzte Lösung des Problems Gott und Mensch: Ich glaube nicht an euren gefühlsmässigen oder durch kosmologische oder kantische Argumente gestützten Gott, sagt Rosner. Das ist nicht der Gott der Juden, das ist ein Gott „für die Feierstunden des Lebens", dessen Dasein von jedem neuen Sturmhauch der Philosophie umgeblasen werden kann. „Der Gott der Juden ist nicht Gegenstand des Glaubens sondern Gegenstand der nationalen Ueberlieferung" Die jüdische Nation in ihrem unauflöslichen Bestande verbürgt die Echtheit der Thauroh, einerlei, ob ich der Ueberlieferung Glauben schenke oder nicht, die Nation fordert den unbedingten Gehorsam der Tat, einerlei, ob ich Vertrauen und Ueberzeugungstreue der Ueberlieferung entgegenbringe, die Nation ist in ihren Befehlen absolut und muss blinden Gehorsam von ihren Mitgliedern fordern, um sich lebensfähig zu erhalten. Aufgabe und Inhalt der jüdischen Nation ist die Tatwerdung der Religion, und darin erschöpft sich ihr Dasein und Fortbestehen, es gibt keinen andern Kulturinhalt für das Judentum. Entsage der Welt der Vernunft und der „Idee" Gottes, glauben musst du, nicht grübeln, nicht nach Beweisen Gottes Dasein bemessen,

dein Stammesbewusstsein, die historisch-nationale Ueberlieferung fordert von dir den kritiklosen Glauben an das Dogma von der am Sinai geoffenbarten Religion (s. auch Hirsch, Vorrede zum Choreb).

Diese grosse Auseinandersetzung, obwohl unorganisch mit dem Plane des Romans zusammenhängend, bildet durch die echte Leidenschaftlichkeit, mit der sie vorgetragen wird, und die Ungewöhnlichkeit der Situation und nächtlichen Szenerie entschieden die stärkste Partie des Buches.

Was nun an Handlung folgt, ist kurz erzählt. Heinrich verschreibt sich dem jüdischen Nationalismus, doch nicht dem religiösen, sondern dem völkisch zionistischen. In dieser (nach der Meinung des Verfassers) irrigen Entwicklung gerät er immer tiefer in die Sünde, er verliert seine sexuelle Reinheit an eine feile Strassendirne und glaubt von jenem Augenblick nicht mehr, die unbestochene Väterreligion vertreten zu können, er wird zionistischer Agitator, erweist sich aber als zu feinnervig, um propagandistisch wirken zu können. Er macht die Bekanntschaft eines christlichen Mädchens, einer hochgebildeten Belgierin in Berlin, die nur für Völkerversöhnung und Kosmopolitentum schwärmt; Irene (so heisst sie) und Heinrich verlieben sich, Irene macht ihn auch seinem völkisch-jüdischen Ideal abwendig, er geht völlig in die Irre — bis der Weltkrieg als Erlöser oder auch als deus ex machina auftritt und dem religiös wie zionistisch unsicheren Kandidaten ein gnädiges Ende bereitet.

Es liegt auf der Hand, dass dieser zuletzt erzählte Teil des Buches am wenigsten befriedigt. Wenn Breuer in diesem Thesenroman die zionistisch materielle Idee durch die Allmacht der Liebe aus dem Felde schlagen lässt, so ist das kein Argument gegen den Zionismus, denn gegen die Liebe kommt keine Macht auf. Wäre Thorning in seiner Religion wahrhaft wurzelfest gewesen, so hätte er seine Geliebte zu seinem Glauben bekehren können; und dieser Väterglaube, so rudimentär er noch in ihm lebt, hätte ihn vor dem letzten Schritt einer Mischehe bewahren sollen. Aber der Glaube des „Helden“ Thorning ist ja so hinfällig, dass er gleich von vornherein beim ersten Angriff einer

käuflichen Dirne ins Wanken gerät. Und damit fällt auch die mühsam ausgeklügelte Konstruktion dieses intellektuellen, von keiner menschlichen Einfühlung diktierten Romanwerkes. Es fehlt diesen Gestalten die menschliche Echtheit und Warmblütigkeit. Das Icherleben dieses Thorning, sein subjektives Schicksal soll doch jedermann zum Segen werden, dieser Kampf um Gott jedermann zum Wegweiser dienen. Und dazu fehlt uns die menschliche Teilnahme an diesen blutlosen Gestalten. Ein Prediger des Glaubens, ein Gottsucher soll Thorning sein, der sich seinen Gott erkämpft, der sich und andere erlöst — ja, das soll ein Gotteskampfroman doch bezwecken. Aber hier wird nur ein Problem über das andere gewälzt und in spielerischer Weise glossiert. Ein Uebermass hellseherisch kritischer Bewusstheit und Lehrhaftigkeit zerstört nicht nur die künstlerische sondern auch die menschlich-befreiende Wirkung dieses geistvollen Leseromans. Das Ironisch-Zeitkritische erstickt das Dichterische im Verfasser, dem keine Dämonie, kein Gott im Busen die Feder führt. Ueber diese Mängel helfen auch einzelne wirksame Szenen und Partien des Buches, wie die Schilderung der Gymnasialjahre Thornings, die satirisch ungemein scharf gesehenen Gemeindetypen aus Thornings Heimatstadt (wobei sich der auf Kosten des Herzens-Humors arbeitende Verfasser die verschiedensten Ungehörigkeiten, altehrwürdige Witze, nicht versagen kann), die Schilderung des Verhältnisses Thornings zu seiner Grossmutter und zu dem aus dem Osten eingewanderten Milchhändler Freilich, der ihn in den Talmud einführt. — Dies alles täuscht über die innere Oede dieses vom Hirne mehr als vom Herzen gespeisten Werks nicht hinweg. Als höchst anregendes Kompendium von Zeitideen wird es unter gewissen Intellektuellen manche Leser finden (streckenweise liest sich das Buch wie ein Feuilletonartikel), aber das tiefste, erlösende Symbol unseres Kampfes um Gott und das Finden zu Gott bringt dieses Buch nicht. Ideen machen noch kein Kunstwerk, kein Schönheitswerk. Der hat die Sprache der Bibel nicht erlebt, der ein so erbarmungslos kritizistisches Werk als einen

„Kampf um Gott“ in die Welt hinaussendet, der sich nicht seinen Gott erkämpft, welcher uns jeden Vernunftsgebrauch und jede Schönheitsanbetung als heterodox versagen will und als von Gott ablenkend hinstellt. Aphoristik, Geistreichelei, Salongeplauder können die Herzensarmut dieses Werkes nicht verdecken. Wir harren noch des wahren jüdischen Gottessucher-Romans.

Schlimme Legendengebilde über R. Meïr.

von Prof. Dr. **A. Sulzbach**, Frankfurt a. M.

Grosse Männer können dem Schicksal nicht entrinnen, dass ihr Gedächtnis mit Legenden umwoben wird. Wenn diese ihr Andenken verklären und ihre Persönlichkeit in hellerem Glanze freundlich umstrahlen, so wäre dieses Geschick zu ertragen, wenn auch die geschichtliche Wahrheit nicht zu ihrem Rechte kommt, und wenn die Kritik aus diesem Sonnenglanz grosse Strahlenbündel zu entfernen sich berechtigt sieht, schadet dies dem Ansehen einer mächtigen Persönlichkeit nicht. Der Grosse bleibt immer gross, ja vielleicht erst recht gross, wenn das Uebermenschliche, das die Zeit ihm angedichtet hat, von seiner Persönlichkeit abgestreift wird. Aber es gibt ein schlimmeres Schicksal, wenn die Legendenbildung den entgegengesetzten Weg gegangen ist und einer überragenden und von Zeitgenossen und später Geborenen erweislich hochgeschätzten Persönlichkeit Dinge schlimmster Art nachgesagt werden, die den so Gekennzeichneten als einen Auswurf der Menschheit der Nachwelt erscheinen lassen. Da fragt man sich doch: Wie konnte ein solches Gebilde, das die Lüge für jedermann deutlich in sich trägt, entstehen?

R. Meir gehört zu den grossen Männern, von denen wir eben gesprochen haben. Ueble Nachrede hat sich ihn zum Opfer erkoren und hat Schlimmes über ihn ausgesprengt; es ist nur zu verwundern, dass dieses in jüdischen Schriftwerken verewigt wurde, und zwar zu einer Zeit, in der die Geschichte über diesen Heros der Judenheit schon längst abgeschlossen war, 100 Jahre

und mehr nach seinem Tode, zu einer Zeit, in der die allgemeine Verehrung, die seinem Andenken geweiht war, keinen Zweifel mehr über die Reinheit seines Charakters konnte aufkommen lassen.

Zwei Vorkommnisse, die, wenn sie auf Wahrheit beruhten, unsern Lehrer aus der Gesellschaft von Ehrenmännern ausschalten würden, werden über ihn erzählt.

Seder Hadoroth berichtet s. v. R. Meir, er sei einmal von der jungen Hausfrau, in deren Heim er Gastfreundschaft genossen, zum Ehebruch mit ihr verführt worden, nachdem sie ihn durch reichen Zuspruch von Wein berauscht hatte. Allerdings wird dieser Vorgang dadurch, dass das Verbrechen im Rausch begangen worden sei, einer mildern Beurteilung zugänglich gemacht und erscheint dadurch in einem minder trüben Licht, dass man ihn, nachdem ihm sein Unrecht zu Bewusstsein gekommen, als einen schwer Büssenden, fast Verzweifelnden hinstellt, der nur durch die Liebe des verzeihenden Gottes dem Tode entgangen sei.

Wie belastend aber auch diese üble Nachrede sein mag, immerhin bewegt sie sich in den Grenzen des Denkbaren, und sie würde dem Sünder noch nicht den Stempel des Verworfenen aufdrücken. Denn kein Mensch, auch der Sittenreinste nicht, ist gefeit vor der Versuchung, und ob er Sieger über sie wird, das ist nicht immer mit Bestimmtheit vorauszusehen.

Wenn R. Meir unter denen figuriert, an die die Versuchung in Gestalt eines Weibes herangetreten ist, der sie aber nicht erlegen sind (Ab. s. 18 b), so dient dies gerade zu seinem Ruhme und beweist, wie wenig Gewicht man auf jenes böse Geschwätz legte (vgl. zu diesen Sittenproben R. Hirsch Chajes in מבוא לאגדה und die dort zitierte Aeusserung des מהר״ל חביב).

Doch über alles geht jene üble Nachrede hinaus, die R. Meir eine Nichtswürdigkeit andichtet.

In b. Aboda Sara 18 b wird berichtet, dass R. Meir sich nach Assia*) fortgemacht (ערק) habe, nach einigen wegen „jenes

*) Welche Provinz oder Stadt unter Assia zu verstehen sei, darin gehen die Meinungen weit auseinander; dass sie ausserpalästinensisch sei, geht aus R. Meirs Worten, die er vor seinem Tode sprach, er wolle an der Meeresküste, auf palästinischem Boden begraben sein, deutlich

Vorgangs“ (אותה מעשה), nach andern wegen des Falles der Berurja. Ueber ersteres wird noch zu sprechen sein, über letzteres, was uns hier besonders interessiert, wollen wir Raschi hören.

Es habe, so bemerkt dieser, Berurja, die Frau des R. Meir, einmal über den Ausspruch der Weisen, der behauptet, die Frauen seien leichtsinnig, gespottet, worauf ihr Mann ihr zürnend zugerufen: So wahr du lebst, dein Leben wird ihren Worten noch recht geben. Darauf habe nun R. Meir einen seiner Schüler angestiftet es zu versuchen, seine Frau zum Ehebruch zu verführen; dem Schüler sei dies gelungen; als aber Berurja erfahren, dass ihr Mann davon gehört, habe sie aus Scham Selbstmord verübt.

Kann es Ungeheuerlicheres geben als eine solche Handlung? So soll sich ein R. Meir vergangen haben, er, der nach Rom geeilt war, um seine in Gefangenschaft dorthin geführte Schwägerin unter Lebensgefahr zu befreien, damit sie nicht der Schande ausgeliefert werde? Für die Rettung der Schwester seiner Frau aus Schande und Entehrung wagt er sein Leben, und seine eigene Frau will er in Schande stürzen! Ist so etwas denkbar? Und noch mehr! Er ist von dem Leichtsinn der Frauen überzeugt; statt nun seine Frau vor den Folgen des Leichtsinns zu schützen, gibt er sie preis, und warum? Nur damit er ihr gegenüber Recht behalte. Dass er aber daneben auch seinen Schüler, man merke: seinen Schüler zu einem ebenso todeswürdigen Verbrecher gemacht hat, das sieht wohl R. Meir als nebensächlich an, die Hauptsache ist: er hat Recht behalten!

Es wäre für einen höher stehenden Menschen denkbar, dass er die Treue seiner Frau, deren er sicher ist, durch einen Zweifler erproben liesse, um diesem ihre Tugendhaftigkeit zu beweisen; das aber kann sich nur heidnische Denkweise, wie wir sehen werden, vorstellen, aber nicht jüdische. Bezeichnend für diese ganze Erzählung ist noch, dass Berurja die gefallene Frau sein soll, Berurja, die bis auf den heutigen Tag als Muster einer klugen, edlen, treuen Frau, kurz: als Ideal einer jüdischen

---

hervor. Blumenthal hat in seiner Schrift „R. Meir“ die verschiedenen Ansichten übersichtlich geordnet. Vgl. das. 139 ff.

Frau in unserer Vorstellung lebt*). Nun soll R. Meir aus dem Mittelpunkt des damaligen jüdischen Lebens, vom Sitz der Hochschule entflohen sein aus Scham über den Selbstmord seiner Frau, nicht aus Scham über sein angebliches Doppelverbrechen an Frau und Schüler? Wie passt dann dazu, worauf weiter zurückzukommen sein wird, die Anklage gegen seine Landsleute, dass die bösen Nachreden ihn aus seinem Lande vertrieben hätten? Er hätte doch für seine Selbstexilierung sein Tun und Treiben anklagen müssen. Die Erzählung von der Berurja trägt durch ihre Ungeheuerlichkeit den Stempel der Lüge an sich, kein Hauch der Wahrheit ist an ihr zu spüren.

Und Raschi, der anscheinend eine Tatsache berichtet, konnte er an die Wahrheit dieser Erzählung glauben? Sicherlich nicht. Raschi bedurfte nicht erst unserer dürftigen Weisheit, um sich zu sagen, dass eine auf Mangel an Logik und psychologischer Erkenntnis aufgebaute Geschichtsklitterung in sich selbst morsch und zerfallen sei, dass hier nicht Wahrheit sein könne. Dass er sie aber dennoch so mitteilt, dass sie auf den Leser den Eindruck eines wirklich geschehenen Vorgangs macht, ohne dass er durch eine Bemerkung schon mit Rücksicht auf die Ehre R. Meirs diesen Eindruck abzuschwächen sucht, könnte bei uns die Vermutung von der Unechtheit dieser Raschistelle — an solchen fehlt es gerade im Trakt. Ab. S. nicht — aufdrängen, allein zu solchem Ausweg dürfte nur die äusserste Not zwingen. — Eine kleine Konjektur aber ist geeignet, jene Schwierigkeit zu lösen. Ich halte es nicht für zu kühn und nicht zu fern liegend anzunehmen, dass am Anfang beregter Stelle die Worte אמרו עליו על ר״מ oder ähnliche fehlen, womit das Ganze nur als ein Geschwätz gekennzeichnet ist.

Wann sind nun diese Legenden entstanden? Der Talmud weiss nichts von ihnen, also müssen sie der nachtalmudischen

*) Ich möchte die Vermutung aussprechen, dass wie Meir nach Ansicht mancher nicht der wirkliche Name des Tana, sondern ein schmückendes Beiwort, der Lichtverbreitende, ebenso auch der Name der Gattin ein schmückendes Beiwort, Berurja, die Reine, die Lautere sei, das dann zum Eigennamen sich umgebildet hat.

Zeit angehören, aber welcher Zeit von den fünfhundert Jahren, die zwischen dem Abschluss des Talmuds und Raschi liegen, der uns mit der Legende über R. Meir bekannt macht? Die Quellen, aus denen Raschi und der 600 Jahre später lebende Heilperin geschöpft haben, sind nicht bekannt, wir tappen also über ihre Zeit im Dunkeln, das steht aber fest, dass diese Legendenbildung nicht erst in nachtalmudischer Zeit entstanden sein kann.

Nach Abschluss der Mischnah (Mitte des 2. Jahrh.) und umsomehr nach dem des Talmud (6. Jahrh.) stand der Ruf R. Meirs so fest, dass nicht die geringste Gelegenheit gegeben war, ihm üble Nachrede anzudichten; es gab da weder persönliche noch sachliche Gegnerschaft. Was sollte eine spätere Zeit einem R. Meir Böses nachsagen, der schliesslich von seinen Zeitgenossen, zum wenigsten von dem nachfolgenden Geschlecht zu einer ausschlaggebenden Autorität dadurch gestempelt wurde, dass man seine halachischen Aussprüche und Urteile als allgemeingiltige hinstellte, indem R. Jehudah bei der Festsetzung des Mischnahtextes bei vielen den Namen R. Meirs fortliess, um dessen Ansicht nicht als Meinung eines Einzelnen, sondern als die des gesamten Lehrkollegiums erscheinen zu lassen und die Halachah in ihrem Sinne festzustellen. (סתם מתני' כר' מאיר. Vgl. Beza 2 b רש"י, Stichw. מאן סתם). Entstanden sind diese üblen Legenden zu Lebzeiten R. Meirs, die sich dann lange Zeit mündlich erhalten haben, in Anekdotensammlungen aufgenommen wurden, verschwanden, wieder auftauchten, und so sich erhielten, womit noch gar nicht gesagt ist, dass derjenige, der sich veranlasst sah, sie niederzuschreiben, an ihre Wahrheit geglaubt hätte. Für den Ursprung der schlimmsten dieser beiden üblen Nachreden liesse sich der Nachweis erbringen, dass er auf hellenischem Boden zu suchen sei. Die Fabel gehört dem Kreise der Milesischen Märchen an. Diese Märchen fanden in römischen Kreisen, eben dieses Inhalts wegen, viele Leser und mögen auch in jüdische Kreise eingedrungen sein[1]. Es sind

[1]) Aristides aus Milet, lebte im 1. Jahrh., verfasste *ιλησιαλα*, 7 Bücher obszönen Inhalts, die von Cornelius Sisenna ins Lateinische übersetzt wurden und als solche im Lager des Crassus als beliebte Lektüre kur-

nur wenig Reste auf uns gekommen, aber spätere Nachbildungen[2]) sind sicherlich auf Grund vorliegender Texte entstanden, wenigstens sind sie im Geiste der alten Märchen erzählt. Da wird uns nun unter andern Geschichten ein Märchen aufgetischt, das dem, was R. Meir nachgesagt wird, sehr ähnlich ist, nur mit dem Unterschiede, dass es den Betreffenden nicht so tief herabsetzt, wie man versucht hat, R. Meir zu diskreditieren. Eine jugendliche Künstlerschar unterhielt sich über die Treue der Frauen; auf sie sei nicht zu bauen, wird behauptet, jede Frau sei zu verführen. Der Meister hingegen rühmt die Treue seiner Frau, sie unterliege keiner Versuchung, und er stellt es ihnen frei, eine solche zu wagen. Die Treue der Frau bewährt sich aber glänzend, alle müssen deren Tugendhaftigkeit lobpreisend anerkennen. Hier haben wir das Seitenstück zu unserer Erzählung, nur mit dem Unterschied, dass der Ehemann den Sieg des Versuchers nicht wollte, vielmehr sollte der Versuch die Richtigkeit seiner Behauptung, seine Frau sei fest in ihrer Treue, erweisen; er steht aber, so verwerflich jeder Anreiz zu einer Versuchung auch ist, höher da, als die Erzählung über R. Meir ihn uns darstellt. Man weiss, dass die Nachahmung, die sich im Verleumden wohltut, leicht zur Steigerung bereit ist, es ist aber auch möglich, dass Milesische Fabeln existiert haben, in denen der Mann ebenso schlecht abschneidet, wie unsere Fabel es den R. Meir lässt.

Nun muss man sich aber fragen; Woher kommt das, dass man sich gerade R. Meir als Object so niederträchtiger Verleumdungen ersehen hat, die den Glauben an seine Sittenreinheit zu vernichten geeignet waren? Denn das ist ja das Gemeinsame, das die beiden üblen Nachreden kennzeichnet. Jede Verleumdung, jede üble Nachrede muss an irgend eine Handhabe sich halten

---

sierten. Dies hat wohl auch die Kenntnis dieser Novellen in Vorderasien bewirkt.

[2]) Vor ungefähr 40 Jahren ist ein kleines Buch unter dem Titel: „Milesische Märchen“ erschienen, das ich nicht mehr auftreiben konnte. Dieses enthält auch obige Erzählung, und ich vermute, dass der Verf. über eine Quelle verfügt hat, der er diese Erzählung nachgebildet hat.

können, wenn sie nicht von vornherein auf den Erfolg verzichten soll.

Betrachten wir den letzten Punkt zuerst: Was gab den Verleumdern die Handhabe für ihre Machinationen?

R. Meir war nach Rom gereist, um seine Schwägerin, die dorthin als Gefangene geführt und, wie es dort Sitte war, in eines der Schandhäuser gebracht worden war, aus der Schmach zu befreien. Als Römerfeind bekannt, wurde auf sein Ergreifen ein Preis gesetzt, sobald den Behörden sein Aufenthalt zur Kenntnis kam, und um jedem die Gelegenheit zu geben, den Preis zu gewinnen, und um seine Einlieferung desto sicherer zu machen, liess die Behörde sein Conterfei an die Tore der Stadt anschlagen. Nebenbei gesagt, die erste Kunde von einem Porträt-Steckbriefe. So lebte R. Meir in steter Lebensgefahr, und einmal schien diese Gefahr nahe an ihn heranzutreten, denn der Führer einer Stadtwache erkannte ihn; schon wollte man sich seiner bemächtigen, als er in ein römisches Speisehaus flüchtete, sich von den Speisen bringen liess und so tat, als ässe er davon; dies überzeugte den ihn verfolgenden Führer, dass der Verdächtigte nicht R. Meir sein konnte, da dieser von den ihm verbotenen Speisen nichts essen würde, und so entkam er seinen Verfolgern. Nach einer andern Version sei ihm auf der Strasse eine Dirne entgegengekommen, die ihn umarmte und küsste, was, da er es sich gefallen liess, darauf schliessen liess, dass dies nicht R. Meir sein konnte. Der Talmud will in diesem Rettungsakt den Eingriff des Propheten Elijahu erkennen, der hier in der Gestalt der Dirne die Rettung vollbracht hat. So weit der Bericht des Talmud Ab. Sara 18a.

Jetzt machen wir uns die Situation klar. R. Meir führte seine Mission in eine nicht im Sinne der vornehmen Welt, aber im Sinne der jüdischen Einwohner verrufene Gegend Roms und in verrufene Häuser, wollte er ja den Aufenthalt seiner Schwägerin erforschen, und als ihm dies gelungen war, hatte er mit dem Aufseher des betreffenden Hauses wegen der Freigabe der Schwägerin zu unterhandeln, resp. ihn gegen klingende Münze dafür zu gewinnen. Rom hatte eine ansehnliche Ge-

meinde, in der R. Meir gewiss seine Freunde hatte, die er ins Vertrauen gezogen, und die daher an seinem Verkehr in jenem Stadtkreis keinen Anstoss nahmen, wie auch nicht an der Begegnung auf der Strasse, die er ertragen musste, wenn er nicht seinen Feinden ausgeliefert und seine Bemühungen um die Rettung seiner Schwägerin hätte vereitelt werden sollen. Aber es gab auch viele Juden dort, die ihn nicht kannten, aber gehört hatten, dass ein bedeutender Mann aus Palästina dort sei, ihn gelegentlich sahen und ihn an dem an den Toren angebrachten Bilde erkannten. Diesen musste der Aufenthalt an dem verrufenen Orte auffallend erscheinen, sie erzählten wohl davon Bekannten, die aus Palästina nach Rom in geschäftlichen Angelegenheiten kamen, denn der Verkehr zwischen den beiden Gegenden war sehr gross, und werden wohl mit eindeutigen oder zweideutigen Bemerkungen ihre Mitteilungen gewürzt haben. Das Mitgeteilte wurde weitergetragen, jeder setzte auch sein Teilchen dazu, und so entstand dann schliesslich ein erschreckendes Gebilde. Denn wann arbeitet die boshafte Nachrede eifriger, als wenn es gilt, einen grossen Mann in den Staub zu ziehen und ihn mit Schmutz zu bewerfen? In dem Gedanken: Du bist nicht besser als andere! muss ein Gefühl grosser Genugtuung für niedere Seelen liegen. Dass auch sein Zerwürfnis mit dem Patriarchen seine Person als vogelfrei erschienen liess, mag auch für diese Lügen den Boden günstig vorbereitet haben.

Und in der Tat scheint es den Verleumdungen gelungen zu sein, in gewissen Volksschichten ein grosses Misstrauen gegen R. Meir zu erregen, das die Männer bewog, ihre Frauen vor dessen Vorträgen, die sicherlich auf diese eine grosse Anziehung durch die Anwendung von Fabeln übten, die ihm in reichlichen Masse zu Gebot standen, zu warnen. Sie fürchteten seinen Einfluss auf sie in sittlicher Beziehung, Eifersucht auf ihn plagte sie, wie folgende merkwürdige Talmudstelle bezeugt. Jerusch. Sota I, 5 (vgl. auch Vajikra r. IX, 9) wird erzählt, R. Meir habe an Freitagnachmittagen Vorträge gehalten; einmal habe sich ein Vortrag so lange hingezogen, dass eine Zuhörerin sich verspätet habe und erst nach Hause gekommen sei, als die Lichter schon

ausgegangen waren. Als der Mann die Ursache der Verspätung seiner Frau erfahren, sperrte er sie aus dem Hause aus und schwur, dass er sie nicht eher wieder hereinlassen werde, als bis sie dem R. Meir ins Gesicht gespieen hätte. R. Meir hatte von diesem Vorgange auf höhere Eingebung erfahren; er gab vor, er habe ein Augenleiden und würde sehr dankbar sein, wenn es jemand durch Besprechen zu heilen versuchte. Nun ermunterte die Nachbarin jener unglücklichen Frau diese, die Gelegenheit, wieder in ihr Haus eingelassen zu werden, zu benutzen, indem sie sich als des Besprechens kundig ausgebe; sie würde alsdann an R. Meir herankommen und beim Besprechen auf das kranke Auge speien können, welche Manipulation ja als unerlässlich zum Besprechen gehöre.

Als die Frau sich schüchtern R. Meir auf dessen Nachfrage vor seinem Vortrag nach einer Besprecherin genähert hatte, hatte sie doch nicht den Mut, die Frage, ob sie das Besprechen verstehe, zu bejahen; doch er munterte sie auf, vor allem das Auge zu bespeien, um so die Vorarbeit für das Besprechen zu verrichten; als sie so getan, sagte er: „So, nun geh nach Hause und sage deinem Manne: Du hast mir anbefohlen, ich solle R. Meir einmal ins Gesicht spucken, ich habe es mehrere Male getan!“ Diese Erzählung, die R. Meir als Friedensstifter verherrlichen soll, lässt uns einen tiefen Blick in Vorgänge in den niederen Volksschichten tun, und zu diesen gehört jedenfalls der Mann, der seine Frau aussperrt und die öffentliche Beleidigung R. Meirs, der diesem ja garnichts zu Leide getan hat, verlangt, aber auch, was für unsern Zweck von Wichtigkeit ist, lässt sie uns die Stimmung erkennen, die in jenen Kreisen gegen R. Meir herrschte, das Misstrauen, das man gegen ihn hegte; er galt nun einmal als ein den Frauen gefährlicher Mann. Dass die Frau so lange ausgeblieben war, empört den Mann weniger, als dass es R. Meir gewesen, der die mittelbare Veranlassung dazu war.

Dass der Talmud das brutale Vorgehen des Mannes als von Eifersucht veranlasst ansieht, beweist die Stelle, in welche diese Erzählung im Jeruschalmi eingereiht ist. Im Gegensatz zu Vajikra r., wo diese Erzählung im Zusammenhang mit den

ihr vorangehenden und nachfolgenden steht, erscheint sie im Jeruschalmi als ganz zusammenhangslos mit dem andern Text, sie mutet uns wie ein Fremdkörper, der sich dorthin verirrt hat, an; doch die Rubrik, der sie zugeteilt ist, gibt uns Aufklärung. Sie ist in dem ersten Abschnitt in Sota angeführt, der die Modalitäten angibt, unter denen der von Eifersucht ergriffene Mann seine Frau, als der Untreue verdächtig, vor dem Gerichte anklagen kann, dass sie der Wasserprobe unterzogen werde. Die Mitteilung der Erzählung an dieser Stelle zeigt deutlich, worin der Sammler des Talmud den Beweggrund für das gemeine Vorgehen jenes Mannes erblickte. Vielleicht mag dieser Mann auch jenen Barjuni in der Nachbarschaft des R. Meir angehört haben, die ihn mit ihrem Hass verfolgten und stets zu kränken suchten. (Berachoth 10 a).

Es ist natürlich, dass diese hasserfüllten Klatschereien, die man über R. Meir und seine edle Frau in Umlauf gesetzt hatte, ihm den Aufenthalt in seiner Heimat verleideten und ihn veranlassten fortzuwandern; in diesem Fall nach Assia, wo er bis zu seinem Lebensende blieb.

Ueber diesen seinen Wegzug ins Ausland berichtet der Talmud im engen Anschluss an die Vorgänge in Rom: „Er machte sich auf und ging nach Babel und fährt dann fort: א״ד משום האי מעשה וא״ד משום מעשה דברוריא (Ab. Sara 18b). Was ist האי מעשה? Jedenfalls muss es das gewesen sein, an das dies Wort unmittelbar anknüpft, die Vorgänge in Rom, die ihn vor der Haft schützten und die, wie ich oben auseinandergesetzt, Uebelwollenden Gelegenheit gegeben haben, seinen Ruf zu schänden. Und מעשה דברוריא ist nicht ein wirkliches Vorkommnis, das ihn zur Auswanderung bewogen, sondern was Lästerzungen, über sie erdacht und gelogen haben. Nach den einen war es also die Verleumdung über ihn, nach den andern die über seine Frau, die ihn in die Ferne trieb. Wie man das האי מעשה auf etwas anderes als auf das unmittelbar vorher Berichtete beziehen konnte, wie beispielsweise auf den Hass der Römer, der ihn hier erreichen könnte, oder sein Zerwürfnis mit R. Simon ben Gamliel, von dem hier garnichts erwähnt wird,

ist mir unerfindlich. Dass er den Lästerzungen entgehen wollte, als er nach Assia floh, hat er doch deutlich vor seinem Ende ausgesprochen: ר׳ מאיר הוה אידמיך לי׳ באסייא. אמר אימורין לבני ארעא דישראל קא משיחוכין דידכון (Jer. Kilajim IX, 3). „Als R. Meir in Assia im Sterben lag, sagte er: Kündet den Bewohnern des Landes Jissroel: Dieses hier (d. h. dass ich hier im Ausland sterbe) hat euer Geschwätz verursacht [1]).

Nach den eigenen Worten des im Sterben liegenden R. Meir kann also gar kein Zweifel über die Ursache seiner Flucht aus der Heimat sein, und das האי מעשה in Abodah Sarah sich nicht auf sein Zerwürfnis mit dem Patriarchen, wovon nur in Horioth und nicht dort die Rede ist, sondern nur auf die Vorgänge in Rom, die ihm so übel gedeutet wurden, von denen dort unmittelbar vor der Erzähung von seiner Flucht Erwähnung getan wird.

Es müssen schwere Tage gewesen sein, die R. Meir in seinem selbstgewählten Exil durchlebte. Allein, was die Mitwelt an ihm versäumt hat, die Nachwelt hat es gutgemacht. Von all den Verunglimpfungen, die er zu erdulden gehabt hat, ist nichts an ihm haften geblieben, sein guter Name hat für die Dauer nicht gelitten; im Gegenteil, er ist zu einer Anerkennung gelangt und in einen Glanz getaucht worden, dessen er sicherlich in seinem Leben sich nicht versehen. Und der ihn auf diese Höhe stellte, war ursprünglich sein Gegner.

R. Jehudah Hakadosch konnte dem R. Meir den Anschlag gegen seinen Vater, den er, gereizt von der Rangänderung des Patriarchen, gegen diesen versuchte, nicht vergessen. Gleich nach dem Tode R. Meirs gebot er, dessen Schüler nicht ins Lehrhaus einzulassen, weil sie doch nur Zänker seien, und nicht anderes

---

[1]) Die Annahme aus dem Worte einen Moschiach zu machen, mit dem nach den einen R. Meir sich selbst, nach andern R. Simon b. Gam., den er spottweise so bezeichnet, genannt sein soll, wie Frankel in Darke Hamischnah u. J. Brüll in Einl. zur Mischnah, wird schon von Fischmann in ס׳ הביכורים zurückgewiesen. Ebenso ist Blumenthals Annahme (a. a. O.), dass es Land bedeute, unannehmbar, wenn auch dafür Epsteins Autorität angeführt wird. In der Monatsschrift 1855 S. 128 erklärt Frankel es richtig dahin, dass es „euer Gerede“ bedeutet.

im Sinne hätten, als ihn mit ihren Einwänden zu ärgern. (Kidduschin 51 b). Im Lehrhause durfte R. Meirs Name nicht genannt werden. Erst auf Vorstellung seines Sohnes, der klagte: „Der, von dessen labendem Wasser wir leben, dessen Namen sollen wir nicht erwähnen dürfen?“ gestattete R. Jehudah nach einigem Widerspruch, dass man einen Lehrsatz von ihm in der einleitenden Form משום ר״מ erwähnen dürfe, dass es erscheine, als hätte es irgend jemand in seinem Namen gesagt, so dass er gleichsam erst durch eine Zwischenperson ins Lehrhaus eingeführt wurde. (Horijoth 13 b f.).

Aber bald war auch die letzte Spur der Abneigung R. Jehudahs gegen R. Meir in seinem Herzen getilgt. Er setzte ihm ein Ehrendenkmal in der Mischnah und zwar durch öftere Verschweigung seines Namens. War dieses bisher der Ausdruck der Abneigung, so wird es hier das Zeichen der Verehrung und Anerkennung, wird ja gerade dadurch seine Meinung für die praktische Ausübung gesetzlicher Bestimmungen aus der Enge der Einzelmeinung in die Breite allgemeinster Zustimmung gerückt: סתם מתני׳ ר׳ מאיר.

Aber auch das Geschlecht nach R. Jehudah bereitete R. Meir eine besondere Ehrung. Der letzte Abschnitt in Mischna Sotah, der nach R. Jehudah redigiert ist, da er als Verstorbener dort erwähnt wird, zählt die idealen Güter auf, die mit dem Tode grosser Männer verloren gegangen sind. Merkwürdigerweise wird ein rückwärtsgehender Gang vorgenommen, worauf schon Lipschütz in תפארת ישראל aufmerksam macht, ohne einen Grund dafür anzugeben. Die Mischnah beginnt nämlich mit R. Meir und dann zurück bis auf den Hohenpriester R. Ismael ben Phabó. Es darf wohl als richtig angesehen werden, wenn die Herausgeber der neuen kritischen Bearbeitung der Mischnah[1]) darin eine Ehrung R. Meirs erkennen wollen, dass man mit ihm den Reigen der grossen Männer eröffnet hat, mit deren Hingang viel Herrliches verloren gegangen ist. Es dürfte dann auch wohl R. Simon, der Sohn des R. J., der Redactor dieses Abschnitts sein.

[1]) H. Bahr u. L. Rosenthal. der Mischnatraktat Sotah, Einleitung Berlin, 1918.

Talmudisch-midraschische Glossen zu Josephus.

Von Rabb. Dr. S. Klein (Neuhäusl).

I. Antiqu. XVI 1,1.

Herodes gab — so berichtet Josephus — einem Gesetze seine Bestätigung, welches den früheren Verordnungen sehr unähnlich war. Er bestimmte nämlich, dass die Diebe ausser Landes verkauft werden sollten. Josephus hebt — mit Hinweis auf II B. M. 21, 37 und 22, 2 — hervor, dass diese Strafe den herkömmlichen Gebräuchen zuwider lief, und bemerkt weiter: „Denn als Sklave bei Ausländern und nach anderen Sitten lebenden Herren dienen und allen ihren Befehlen gehorchen zu müssen, war mehr eine Verletzung religiöser Vorschriften als eine Strafe für Uebeltäter.“ Die alten Gesetze schreiben vor — wird weiter bemerkt — dass der Dieb, wenn er nicht zahlen kann, verkauft werden soll, doch nicht an Ausländer noch zu dauernder Sklaverei[1]).

Dieser Bericht des Josephus beleuchtet einen Halachahsatz, der in Mischnah Gittin IV 6 (vgl. Thosseftha Abodah zarah IV) enthalten ist und wie folgt lautet: המוכר עבדו לגוי או לחוצה לארץ יצא בן חורין. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass die Bestimmung der Weisen[2]), wonach der nach dem Auslande oder an einen Heiden verkaufte Sklave, wenn er aus dem Auslande flüchtet und nach Palästina zurückkehrt, frei wird, gegen die ungesetzliche Verordnung des Herodes sich richtet. Die Vollführung des grausamen Beschlusses konnten sie wohl nicht verhindern, dagegen gaben sie dem ungesetzlich verkauften Sklaven den Rat, vom Auslande zu flüchten und nach der Heimat zurückzukehren, wo ihn keiner als Sklaven betrachten werde. Sie fanden auch eine biblische Stütze für ihre Bestimmung, indem sie auf V. B. M. 23, 16 hinwiesen, wo die Auslieferung des geflüchteten Sklaven an seinen Herrn verboten wird. Dies

---

[1]) Uebersetzung nach H. Clementz.

[2]) Vgl. רש״י Gittin 43b: וקנס חכמים היא הואיל דהפקיעו מן המצות וכן לח״ל יצא לחירות מפני שהוציאו מארץ לח״ל.

wird — wie man aus Sifre § 259 ersieht — auf unseren Fall bezogen. Der Herr, dem man den Sklaven nicht ausliefern darf, kann der ausländische Eigentümer[1]), aber auch der grausame Herrscher Herodes sein. Dass die Gesetzeslehrer gegen Herodes wegen der Missachtung der Thorahgesetze eiferten, erfährt man aus Ant. XVII 6, 2f.; so dürfen wir auch in dem obigen Halachahsatz eine gegen seine ungesetzliche Tat gerichtete Bestimmung erblicken.

Dieses Beispiel zeigt zugleich, dass die Zeit der Entstehung einer Halachah nicht nach dem Tradenten zu bestimmen ist. Ueber unsere Halachah, die in der Mischnah anonym erscheint, berichten in Thosseftha, b. und j. Talmud erst spätere Tannaiten, und doch haben wir erkannt, dass sie bedeutend älteren Ursprungs ist.

II. Antiqu. IX 10, 4.

Zu der Erzählung in II Chronik 26, 16 bis 20 über das ungesetzliche Räuchern des Königs Uzzijah im Heiligtum fügt Josephus folgendes hinzu: „Da erbebte die Erde, der Tempel spaltete sich, und es brach aus ihm ein glänzendes Sonnenlicht hervor, das auf des Königs Antlitz fiel; und sogleich ergriff ihn der Aussatz. Vor der Stadt aber öffnete sich an dem Orte, der Eroge genannt wird, der Berg, und die Hälfte desselben, die gegen Westen lag, wälzte sich vier Stadien weit gegen den östlichen Teil des Berges, sodass die Wege und die Gärten des Königs verschüttet wurden."

Wir haben es hier mit einer alten Aggadah zu tun, deren einzelne Elemente zum Teil noch in der Aggadahliteratur nachgewiesen werden können. Zunächst sei daran erinnert, dass das Erdbeben unter Uzzijah auch bei den Propheten Amos 1, 1 und Zecharjah 14, 5 erwähnt wird, und die Erinnerung daran lebte sicherlich auch in späteren Jahrhunderten fort und gab dem Volke Veranlassung, die biblische Erzählung und — wie wir bald sehen werden — auch die Worte des Propheten — durch aggadische Dichtung zu erweitern.

---

[1]) Vgl. Komm. R. Hillels bei Friedmann (121 a).

Ueber den Fall Uzzijah's liest man im Jalkut zu Jesajah (aus Jelamdenu[1]) 6 § 404 folgendes:

זשוליו מלאים את ההיכל, אלו שמונים כהנים שהיו עם עזיהו . . . שרפים, . . . שעתידה האש לשרוף את עוזיהו כשם ששרפה לקרח ועדתו. ממעל לו, מן המעל שמעל . . . והארץ פתחה פיה לבלעו שנאמר ונסתם גיא הרי וכו׳ (Zecharjah 14, 5).

Man sieht in dieser Aggadah deutlich die beiden von Josephus hervorgehobenen Momente: das glänzende Sonnenlicht (im Midrasch אֵשׁ) und das Sichspalten der Erde mit Hinweis auf Zecharjah 14, 5. Dieser Hinweis ist sehr bedeutsam, denn er gibt uns Aufschluss darüber, warum Josephus jenes „Feuer" des Midrasch als ein glänzendes Sonnenlicht bezeichnet. Diese Bezeichnung ist nämlich Zech. 14, 6 entlehnt, wo gesagt wird, dass an jenem Tage des grossen Gottesgerichtes kein glänzendes Licht sein werde. Dieser Satz wurde nun zu dem vorangehenden Satze über das Erdbeben gezogen und aus dem Zusammenhang gefolgert, dass in Uzzijah's Zeiten ein glänzendes Licht, das ist eben das verzehrende Feuer, in den Hallen des Tempels sichtbar ward. — Der Hinweis auf die Prophetenstelle gibt uns auch die Erklärung des rätselhaften Wortes Eroge-Ερωγη an die Hand. Einen Ort gleichen Namens bei Jerusalem gibt es nicht, deshalb glaubt Schlatter (Die hebr. Namen bei Josephus S. 87), dass das Wort aus Ενρωγελη verstümmelt sei. Dies wäre עֵין רוֹגֵל. En Rogel ist aber kein Ort, sondern eine Quelle! In Wirklichkeit dachte Josephus, beziehungsweise die Aggadah, aus der er schöpfte, an die Worte des Propheten Zech. 14, 5: ונסתם גֵיא־הָרַי und erklärte das erste Wort וְנַסְתֶּם (vgl. Targum Jonathan וְיִסְתְּתִים „es wird verstopft" d. h. „verschüttet werden" גיא הרי („das Tal der Berge", Targum: חילא דטוריא). Dieses גיא הרי, oder besser die von Josephus willkürlich vorgenommene Umkehrung dieser Worte[2], also הרי גיא wiedergibt Josephus' Ερωγη.

---

[1]) S. auch Grünhut; ס׳ הלקוטים IV, 44a; ferner רש״י und רד״ק zu Jes. und Zecharjah.

[2]) Um die Worte präzisieren zu können.

III. Antiqu. X 2, 1.

Durch die von Josephus an der bezeichneten Stelle gegebene Erzählung über die Krankheit des König Chizkijah ist wieder das hohe Alter einer talmudischen Aggadah bezeugt. Josephus erzählt nämlich, zu der Krankheit des Königs gesellte sich noch eine tiefe Schwermut, weil der König daran dachte, dass er kinderlos sei und sein Haus ohne Erben und den Thron ohne Nachfolger lassen müsse. — Da sei an die in b. Berachoth 10a in aramäischer Fassung gebrachte (also scheinbar späte) Aggadah erinnert, wo der Prophet Jesajah dem König als Grund für die Heimsuchung angibt: משום דלא עסקת בפריה ורביה. Wiederum lehnt sich die Aggadah an eine Bibelstelle, nämlich an die Worte im Gebete Chizkijah's (Jesajah 38, 19) אב לבנים יודיע אל אמיתך, in die der Lobgesang des Königs ausklingt: sein innigster Wunsch wird in Erfüllung gehen, er wird Kinder bekommen, denen er die Treue Gottes wird erzählen können.

IV. Antiqu. III 15, 3.

Josephus erzählt an der bezeichneten Stelle über gewisse, jenseits des Euphrat wohnende Menschen, die aus Verehrung für den Tempel in Jerusalem oft gefahrvolle und kostspielige Reisen unternahmen, um dort zu opfern, dennoch keinen Anteil an den Opfern erlangen konnten, da dies nach dem jüdischen Gesetz verboten sei. Einige von ihnen mussten weggehen, ohne geopfert zu haben, andere, ehe die Opfer vollbracht waren. — Diese Worte des Josephus haben zweifellos ein bestimmtes Faktum zur Grundlage und lassen an Deutlichkeit manches zu wünschen übrig; es hat den Anschein, als wollte J. etwas verschweigen. Dass Opfer von Nichtjuden in Jerusalem dargebracht werden durften, wissen wir z. B. aus Sifra אמור VII § 2 (להביא את הגוים שהם נודרים בנדרים ובנדבות כישראל), nur die öffentlichen Opfer (קרבנות צבור) durften nicht von den durch Nichtjuden gespendeten Geldern dargebracht werden [1]), ferner durfte der Nichtjude

[1]) Sifra ebd. §. 12: מנין שאין מקבלין שקלים מן הגוים : . . . אין לי אלא תמידים . . . שאר קרבנות הצבור מנין ת״ל מכל אלה.

nach dem Thorah-Gesetze das Pessachopfer nicht darbringen, bzw. am Pessachmahle teilnehmen. Dass aber heidnische Verehrer der jüdischen Religion und des Opferdienstes in Jerusalem besonders die Beteiligung am Pessachopfer anstrebten, erfahren wir aus einer Stelle des Talmuds, die auch auf die obige Mitteilung des Josephus ein neues Licht zu werfen geeignet ist. Pessachim 3b wird erzählt: Ein Aramäer ging nach Jerusalem, ass dort vom Pessachopfer und rühmte sich dessen vor R. Jehudah ben Bethera, in Nezibin, dass er trotz des Verbotes in II B. M. 12, V. 43 und 48 am Pessachopfer sich beteiligt habe. Hierauf liess R. Jehudah b. Bethera die Priester in Jerusalem durch eine die heidnische Abkunft des betreffenden Mannes verratende Aeusserung, die er ihm in den Mund gab, verständigen, dass der Mann unrechtmässig am Pessachopfer sich beteiligt habe. Es wurde eine Untersuchung eingeleitet, und der Heide wurde getötet. Zu R. Jehudah b. Bethera aber sandte man: „Friede dir, R. Jehudah b. B., denn du wohnst in Nezibin (Nisibis), dein Netz ist aber ausgebreitet in Jerusalem“. — Diese Erzählung zeigt, dass ein Nichtjude aus der Gegend von Nisibis, das „jenseits des Euphrat“ liegt, in Jerusalem am Opfermahle einmal teilgenommen hatte, was ihm bei nächster Gelegenheit verwehrt wurde. Die talmudische Erzählung spricht zwar von einem Aramäer, aber der Fall durfte auch öfters vorgekommen sein, oder besser gesagt: der gleiche Fall dürfte in einem und demselben Jahre mit mehreren Aramäern sich ereignet haben. Sie wollten die Opfer darbringen, die Pessachlämmer wurden sogar schon geschlachtet, doch ehe man sich zum Mahle gesetzt, also — in der Sprache des Josephus gesprochen — „ehe die Opfer vollbracht waren“, wurde ihre heidnische Abkunft entdeckt, und sie wurden zum Tode verurteilt.

Dass es sogenannte „Gottesfürchtige“ in der heidnischen Welt des Altertums in grosser Anzahl gab, ist bekannt. Diese dem Judentum sich hinneigenden Heiden hatten manche Gebote der Thorah, besonders aber den Sabbath beobachtet. Dagegen konnten sie sich nicht dazu entschliessen, sich in das Bündnis Abrahams aufnehmen zu lassen. Eine Midraschstelle — Debarim rabbah I § 21 — zeigt dies deutlich, wo gesagt wird, dass ein

Heide, der den Sabbat beobachtet, ohne die מילה angenommen zu haben, des Todes würdig sei[1]). Diese Ansicht wird an dieser für die Kenntnis der Verbreitung der jüdischen Sitten und Gesetze unter den Heiden sehr wichtigen Stelle des näheren begründet. Zum Vollziehen des Todesurteils an den unrechtmässig am Pessachopfer sich beteiligenden Aramäern war aber die jüdische Behörde berechtigt. Denn zum Schlachten des Pessachopfers musste man im Vorhofe des Tempels erscheinen (M. Pessachim V, 5), wo aber der Eintritt für einen Heiden unter Androhung der Todesstrafe verboten war. Dies erfährt man nicht nur aus Josephus, Bellum j. VI, 64 sondern auch durch die durch Clermont-Ganneau im J. 18 1 endeckte griechische Inschrift, die an Säulen angebracht, den Heiden zeigte, wie weit sie vordringen dürfen. „Wer innerhalb des Gitterwerkes betroffen würde", — heisst es dort — „der hätte es selbstverschuldet, dass der Tod ihm nachfolge". Wie man an der bezeichneten Stelle des Josephus sieht, ist dies den Juden von den Römern gestattet worden. Es kann also nicht zweifelhaft sein, dass die Strafandrohung in der Inschrift nicht auf eine übernatürliche Todesstrafe sich bezieht[2]), die Talmudstelle Pessachim 3b (וקטלוהו) spricht entschieden gegen diese Auffassung; sie zeigt vielmehr, dass die Todesstrafe wirklich vollzogen wurde, und deckt zugleich den Sinn der Worte des Josephus auf, wonach einige weggehen mussten, ehe die Opfer vollbracht wurden.

Ueber den Begriff der Ehe im Judentum und im Neuen Testamente.

Von Rabb. Dr. Daniel Fink, Berlin.

(Fortsetzung.)

Was aber den Verführer betrifft, so hat er eben durch sein Verhalten bekundet, dass für seine Auffassung die Ehe wesentlich ein Institut zur Befriedigung geschlechtlicher Begierden bil-

[1]) Vgl auch Debar. r. 2 § 24 = Ab. z. 10b.

[2]) Wie Grätz III1 (5. Aufl.) S. 224 Anm. 2 nach Derenbourg annimmt.

det. Von diesem Gesichtspunkte aus muss es gleichgiltig erscheinen, ob dieselben an diesem oder oder jenem weiblichen Wesen ihre Befriedigung finden. Die Ehescheidung stellt demnach nicht mehr eine Befugnis im Dienste höchster sittlicher Ideen dar und musste demnach versagt werden. Eine ähnliche Bewandnis hat es, wenn dem Verläumder hinterher die Befugnis zur Scheidung für alle Zeiten aberkannt wird. Wäre bei ihm die ethische Idee der Ehe zum Durchbruch gekommen, so musste ihm auch die Mitträgerin dieser Idee, die Ehefrau, als ethische Persönlichkeit in ihrer Ehre unantastbar erscheinen. Kamen bei ihm trotzdem Zweifel hinsichtlich der jungfräulichen Keuschheit zum Durchbruch, so musste er, um aus dem Dilemma hinauszukommen, einen Ausweg wählen, bei dem die Ehre der ihm eben angetrauten Ehefrau unangetastet bliebe. Er hätte demnach zur Ehescheidung schreiten müssen. Damit wäre allerdings für ihn der Nachteil verknüpft, dass ihm die Zahlung der כתובה auferlegt würde. Wenn er nun, um dem zu entgehen, es vorgezogen hat, unerweisbare, oder unerwiesene Anschuldigungen gegen seine Frau zu erheben, um auf dem Wege der Anfechtung die Ehe als nicht eingegangen hinzustellen, ohne der Erwägung Raum zu geben, welch' schwere Beeinträchtigung hierdurch dem sittlichen Charakter der Ehefrau widerfahren würde, so sieht die תורה in diesem Vorgange als solchem, d. h. schon in dem Aufrollen der Frage, einen Ausfluss ränkevoller Gesinnung, die mit dem rein ethischen Charakter der Ehe unvereinbar ist. Aus dieser Auffassung heraus erklärt sich auch die grosse Schwierigkeit, welche der folgende Vers 20 bietet. In wie fern ist denn, falls die Anschuldigung sich als begründet erweist, darauf allein schon die Handhabe für die Anwendung der Todesstrafe gegeben? Unsere Darlegungen haben aber ergeben, dass nach Voraussetzung der תורה derartige Anschuldigungen überhaupt erst dann erhoben werden dürfen, wenn jeglicher Zweifel ausgeschlossen ist, was eben nur dann der Fall ist, wenn Zeugen für die Verletzung der Keuschheitspflicht aufgeführt werden können. Ein Ehemann, dem die Ehre seiner Ehegenossin dermassen wohlfeil erscheint, dass ihm der Verlust einer bestimmten Geld-

summe mehr am Herzen liegt als deren Unverletzlichkeit, hat in seinem Verhalten gezeigt, dass ihm die Ehe nicht jenes durchaus ethische Institut ist, das die תורה bei ihrer Stiftung im Auge hatte. Ist sie wiederum nur eine Gemeinschaft, die der Geschlechtstrieb zusammen bindet, so kann es nur gleichgiltig erscheinen, an welcher Person dieser seine Befriedigung findet. —

Wenden wir uns nunmehr der Behandlung zu, die unserm Thema im Neuen Testamente widerfährt. Es darf als selbstverständlich vorausgesetzt werden, dass das Urteil auch hier, wie in allen derartigen Fällen, höchst abfällig ist, um schliesslich darauf hinauszulaufen, an die Stelle der ethischen Unzulänglichkeit und Rückständigkeit die „bessere Gerechtigkeit“ des Neuen Testamentes zu setzen. Unser Thema aber bildet an verschiedenen Stellen Gegenstand der Anfechtung. Es wird wie eine Art Steckenpferd vor aller Oeffentlichkeit als Paradestück vorgeführt einesteils, um die vermeintlichen sittlichen Mängel der תורה blosszustellen, andernteils, um auf diesem dunklen Hintergrunde die „bessere Gerechtigkeit“ des Neuen Testamentes in desto hellerem Glanze erstrahlen zu lassen. Zum ersten Male wird diese Frage in der Bergpredigt Matth. V, 31—32 angeschnitten. Dort heisst es: „Es ist euch gesagt: wer sich von seinem Weibe scheidet, der soll ihr geben einen Scheidebrief Ich aber sage auch: Wer sich von seinem Weibe scheidet es sei denn um Ehebruch (παρεκτος λυγου πορνειας), der macht, dass sie die Ehe bricht, und wer eine Abgeschiedene freiet, der bricht die Ehe.“

Hatten wir bei Erörterung unseres Themas in der תורה Gelegenheit, die erstaunliche Präzision in der Aufstellung der Probleme und ihrer Lösung zu bewundern, so wird sich aus der Darstellung, die diesem Thema im Neuen Testamente zuteil wird, ein Staunen ergeben, das sich aber aus den genau entgegengesetzten Motiven herleitet. Was soll man zu einem Satze sagen, in dem es heisst: „Wer sich von seinem Weibe scheidet, der macht, dass sie die Ehe bricht“ (ποίεῖ ἀὐτην μοιχσᾶθαι)? — Die Ehescheidung mag unzulässig, verboten und was immer sein, ein Ehebruch als solcher liegt doch in der Tatsache der Scheidung

an sich niemals! Wer so etwas behauptet, der kann doch bei der Behandlung ethischer Probleme schwerlich ernst genommen werden! Offenbar war es die Erkenntnis dieser fatalen Sachlage, welche im Markusevangelium dazu geführt hat, der Sentenz eine andere Wendung zu geben. Dort hat sie nämlich folgenden Wortlaut: „Und er sprach zu ihnen: Wer sich scheidet von seinem Weibe und freiet eine andere, der bricht die Ehe an ihr, und so sich ein Weib scheidet von ihrem Manne und freiet einen anderen, die bricht die Ehe.“ (Markus X, 11. 12). Nun aber ist die Sache vollends verfahren. Da haben wir zunächst die Tatsache, dass die Frau den Mann scheidet — ein Vorgang, der nach der mosaischen Lehre vollkommen absurd erscheint.

Statt der Worte in Matthäus ποιεῖ αυτην μοιχᾶσθαι haben wir hier zuvor das Einschiebsel και γαμήϛη αλλην „und freiet eine andere“ und dann die Konklusion μυίχᾶται επ αύτήν „bricht die Ehe an ihr.“

Nun aber frage ich: Wie soll das zugehen? Liegt der Ehebruch in der erfolgten Scheidung an sich, so stehen wir vor derselben Ungereimtheit wie bei Matthäus. Liegt das Moment des Ehebruchs in der Verheiratung mit einer anderen, so müsste ein solcher Akt auch ohne erfolgte Scheidung ebenso gewertet werden. Die Bezugnahme auf die erfolgte Scheidung von einer andern hätte danach gar keinen Sinn. Es wäre damit im Grunde das Verbot der Polygamie auf eine unverständliche Weise nicht nur ausgesprochen, sondern dieselbe darüber hinaus noch gleichzeitig als Ehebruch gebrandmarkt. Eine Auffassung, die aber im Neuen Testamente nirgends hervortritt, in welchem vielmehr die Polygamie als statthaft erscheint, ausgenommen bei einem Bischof. (1. Tomatheus III, 1. Titus 1, 6 und vergl. die analoge Bestimmung in Bezug auf den jüd. Hohenpriester Maimonid. hilch. Kle mikdasch V, 10.) Davon abgesehen, verwickelt sich die im Neuen Testamente auftretende Auffassung von der Ehescheidung in noch verzweifeltere Ungereimtheiten. Offenbar läuft die Sentenz in Matth. V, 32 darauf hinaus, dass die Ehescheidung, auch nachdem sie erfolgt ist, als Null und

nichtig angesehen, die Ehe demnach nach wie vor als zu Recht bestehend erscheint, die Wiederverheiratung der Frau auf Grund der erfolgten Ehescheidung demnach einen Ehebruch bildet. Hat jedoch ein Ehebruch auf Seiten der Frau stattgefunden, dann ist die Ehescheidung zulässig (παρεκτος λογου πορνειας). Ist demnach eine Frau auf Grund der erfolgten Ehescheidung eine neue Ehe eingegangen, so hat sie in diesem Momente die Ehe gebrochen. Der eben erfolgte Ehebruch macht aber wiederum die sonst verbotene Ehescheidung statthaft und legalisiert damit die soeben eingegangene zweite Ehe. Welch ein ethischer Wert kann einer Ehe innewohnen, die durch einen Ehebruch legalisiert wird? Welch ein ethischer Wert kann aber überhaupt dem Begriffe der Ehe zuerkannt werden, in dessen Rahmen so etwas als möglich erscheint? Endlich welcher logische Wert kann einer Bestimmung wie: „wer eine Abgeschiedene freit, der bricht die Ehe“, zukommen, da dieselbe durch die unmittelbar vorangehende Ausnahme, wonach bei erfolgtem Ehebruche die Scheidung als zulässig erscheint, direkt als aufgehoben gilt und daher niemals in Wirksamkeit treten kann?!

Der scharfe Gegensatz der jüdischen Anschauung kann nicht besser zur Darstellung kommen als durch die Erörterung der schwierigen und dennoch nach der hier vorgetragenen Grundlegung so sehr durchsichtigen Stelle דברים כ״ד פ׳ ד׳. Dort heisst es: לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הטמאה כי תועבה היא לפני ד׳. Wir hätten hier das Verbot in der strikten Form: לא ישוב בעלה הראשון אשר שלחה לקחתה erwartet. Auch der Passus אחרי אשר הטמאה ist unerklärlich. Die Zwischenehe erscheint hier im Lichte eines Ehebruches gewissermassen (vgl. במדבר ה׳ פס׳ י״ג), während Scheidung nach jüdischer Auffassung endgültiger Lösung des Ehebundes bedeutet. Endlich was will denn das Prädikat לפני ד׳ in dem Kausalsatze כי תועבה היא besagen? Wo immer eine Handlung als תועבה gebrandmarkt wirkt, nirgends wird sie durch ein solches Prädikat näher gekennzeichnet, wie beispielsw. ויקרא י״ח פ׳ כ״ב, כ״ז, כ״ט; כ׳ פ׳ י״ג — Stellen offenbar analogen Inhaltes. In allen diesen Fällen bezeichnet תועבה eine der schwersten sittlichen Ausschreitungen,

die auf eine völlige Verfinsterung des geistig-sittlichen Momentes in der Person dessen, der sich dazu hinreissen liess, schliessen lassen. Solche Merkmale stechen direkt in die Augen und bedürfen zu ihrer Wahrnehmung nicht erst der Entlehnung des allsehenden Auges der Vorsehung! Die תורה will durch die bedeutsame Wahl des Ausdruckes לא יוכל בעלה וכו׳ mit allem Nachdruck die Tatsache herausstellen, dass, von reinem Rechtsstandpunkte gesehen, die Wiederverheiratung nach erfolgter Lösung der Zwischenehe einwandsfrei erscheinen mag, zumal die Scheidung endgiltige Lösung der Ehe im Judentume bedeutet. Der die Wiederverheiratung erstrebende Mann wird jedenfalls keinen Augenblick zu bedauern anstehen, dass sein augenblicklicher Entschluss tatsächlich der Eingebung des Augenblickes nur und ausschliesslich seine Entstehung verdanke und ausser jedem Zusammenhange mit dem damaligen Entschlusse zur Scheidung stehe. In dem Ausdrucke לא יוכל בעלה הראשון וכו׳ kennzeichnet die תורה eine derartige Behauptung auch selbst dann noch, wenn sie nach bestem Wissen und Gewissen aufgestellt wird, und selbst dann noch, wenn die Zwischenehe durch den Tod des Ehemannes ihre Lösung gefunden hat, als eine Anmassung, welche die zulässigen Grenzen weit überschreitet, zu der demnach die Befugnis fehlt. Damit ist uns zugleich eine der tiefsten psychologischen Wahrheiten offenbart worden, die besagen will, dass, so sehr auch menschliche Entschlüsse als Aeusserungen augenblicklicher Eingebung sich darstellen mögen, sie trotz alledem dennoch zwangsläufige Aeusserungen eines fast unbewussten Kausalnexus bilden. Das gesamte Willensleben steht sonach unter dem Gesetze einer einheitlichen, geschlossenen Oekonomie! Selbst dort, wo dieser Zusammenhang der menschlichen Wahrnehmung nicht erkennbar ist, ist dessen Wirksamkeit damit noch nicht ausser Frage gestellt. Wollte einer in Verkennung dieser Tatsache nach erfolgter Zwischenehe die Wiederverheiratung eingehen, so könnte erstere vor dem entschleierten Auge der Vorsehung sich als verschleierter Ehebruch und letztere womöglich noch als Begünstigung durch den Ehemann sich darstellen! Der Satz אחרי אשר הטמאה ist demnach im Sinne

des Potentialis zu nehmen und der Kausalsatz כי תועבה היא לפני ד׳ somit ohne weiteres einleuchtend. Wenn menschlicher Wahrnehmung gegenüber ein solcher Vorgang sich womöglich als harmlos ausgeben wollte, anders jedoch stellt sich die Sache vor dem entschleierten Auge Gottes dar. Der Entschluss zu einer Scheidung jedoch darf im Sinne der תורה, wie oben gezeigt worden, nur aus der Notwendigkeit der höchsten sittlichen Idee seine Berechtigung entlehnen. Diese hebt den Vorgang als solchen aus dem Bereiche der Zwangsläufigkeit, von dem die grosse Oekonomie menschlicher Entschlüsse beherrscht wird, hinaus. Daher bedeutet Scheidung endgiltige Lösung des Ehebundes. Dieselben Gesichtspunkte müssen aber nach dem bereits Dargelegten in gleichem Masse für den Entschluss zur Ehe massgebend sein. Wann jedoch wäre der Mensch mehr geneigt unter Verleugnung aler anderen Gesichtspunkte ausschliesslich dem kategorischen Imperativ einer anderen sittlichen Idee zu folgen als am Versöhnungsfest? Diese Erkenntnis bildet die Grundlage für die edle Volkssitte: לא היו ימים טובים לישראל כט״ו באב וכיום הכפורים שבהם בנות ירושלים יוצאות וכו׳ (תענית פ״ד משנה ח׳).

Eine neue Note erhält unser Thema in der Stelle Matthäus XIX, 3—12, welche hier zunächst wörtlich folgen soll: „Da traten zu ihm die Pharisäer und versuchten ihn und sprachen zu ihm: Ist's auch recht, dass sich ein Mann scheidet von seinem Weibe um irgend eine Ursache? Er antwortete aber und sprach zu ihnen: Habt ihr nicht gelesen, dass, der im Anfange den Menschen gemacht hat, der machte, dass ein Mann und Weib sein sollte, und sprach: darum wird ein Mensch Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hangen und werden die Zwei ein Fleisch sein? So sind sie nun nicht zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott zusammengefüget hat, das soll der Mensch nicht scheiden. Da sprachen sie: Warum hat denn Moses geboten, einen Scheidebrief zu geben und sich von ihr zu scheiden? Er sprach zu ihnen: Moses hat euch erlaubt zu scheiden von euren Weibern eures Herzens Härtigkeit wegen, von Anbeginn aber ist's nicht so gewesen. Ich sage aber euch: Wer sich von seinem Weibe scheidet, es sei denn um des Ehebruchs willen, und freiet

eine andere, der bricht die Ehe; und wer die Abgeschiedene freiet, der bricht auch die Ehe. Da sprachen die Jünger zu ihm: Steht die Sache eines Mannes mit seinem Weibe so, so ist's nicht gut ehelich werden. Er aber sprach zu ihnen: Das Wort fasst nicht jedermann, sondern denen es gegeben ist. Denn es sind etliche verschnitten (εὐνοῦχοι), die sind aus Mutterleibe so geboren, und sind etliche verschnitten, die von Menschen verschnitten sind, und sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen. Wer es fassen mag, der fasse es".

Nur beiläufig sei hier darauf hingewiesen, dass nach dem letzten Passus die Selbstverstümmelung an dem edelsten Organe, das die Erhaltung unseres Geschlechts gewährleistet, als ein verdienstvolles Werk hingestellt wird! Es spricht sich hierin eine ethische Auffassung aus, die wie nichts anderes dazu angetan erscheint, den Abstand zwischen der Ethik des Neuen Testamente und der Lehre Mosis nicht zu deren Nachteile ins Licht zu rücken, und mit der das Neue Testament wohl unter allen Religionssystemen ohne Beispiel dastehen dürfte.

Hier ist aber auch der willkommene Anlass gegeben, in die Erörterung der schwierigen Stelle: לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור (דברי׳ כ״א פ׳ ט״ז) einzutreten. Wir hätten auch hier die sonst übliche Form לא יבכר את בן האהובה וכו׳ erwartet. Um den Sinn, den die תורה durch die eigenartige Formulierung des hier in Frage kommenden Verbotes erstrebt, zu ermitteln, muss hier zunächst auf die Institution der בכורה im allgemeinen eingegangen worden. Dem erstgeborenen männlichen Kinde ist gegenüber den Spätgeborenen ein Vorrang eingeräumt worden, der in zwiefacher Weise zum Ausdrucke kommt: 1. in einer gewissermassen religiösen Weise (קדש לי כל בכור פטר כל רחם בבני ישראל שמות י״ג פ׳ ב׳), die wiederum die Lösung durch den Priester bedingt (בכור לכהן), und 2. in der Verleihung eines doppelten Anteiles an dem greifbaren väterlichen Nachlasse, wie dies an der hier in Verhandlung stehenden Stelle פסוק י״ז festgesetzt wird (בכור לנחלה). Merkwürdig bleibt nur der Umstand, dass die beiden Vorrechte nicht von demselben Individuum

schlechthin in Anspruch genommen werden können. Das Vorrecht der religiösen Weihe wird durch das Moment der Geburt bestimmt, haftet demnach an der Persönlichkeit der Mutter, das Vorrecht am väterlichem Erbe wird durch das Moment der erstmaligen Zeugung bestimmt (כי הוא ראשית אונו), haftet demnach an die Persönlichkeit des Vaters. Die Idee dieser Bestimmungen ist ohne weiteres einleuchtend. Sie zeigen aufs unzweideutigste, dass unsere תורה vom Jüngling und von der Jungfrau gleichmässig schlechthin vollkommen keusche Unberührtheit und Enthaltsamkeit fordert und diese ihre Forderung als die stehende Regel hinstellt, denn sie bildet die Grundlage von bedeutsamen, in das praktische Leben tief einschneidenden Institutionen im Judentume. Es ist demnach auch keineswegs als blosser Zufall anzusehen, wenn die an die Erstgeburt geknüpften Vorrechte, wie eben gezeigt worden ist, auf diese Weise zwischen Vater und Mutter verteilt worden sind. In der keuschen Reinheit der jüdischen Mutter erblickt die תורה das Unterpfand und die Grundlage für die religiöse Weihe der zarten Sprossen, die sie unter dem Herzen getragen hat (ירמי' א' כ"ה שופטים י"ג ד'). Was aber die ökonomischen Vorrechte der von der Persönlichkeit des Vaters abhängigen Erstgeborenen betrifft, so ist nicht zu vergessen, dass nach dem Gesetze der תורה das, was man Kapital nennt, nur auf dem Wege erhöhter Arbeitsleistungen zu erlangen möglich ist. Hat sie doch auf der einen Seite dem mühelosen Erwerbe auf dem Wege der Ausbeutung fremder Arbeitskraft durch das Einstreichen von Zinsen ebenso streng verboten, als in ihren Augen jedes Ueberfordern des reellen, sachlich gerechtfertigten Kauf- und Warenpreises streng verpönt ist (ויקרא י"ט פי ל"ג כ"ה פ' und י"ד, י"ז). Kapital kann daher im Sinne des Judentums nur auf dem Wege redlicher und tatsächlicher Arbeit erlangt werden, stellt somit gleichsam kondensierte Arbeitsleistung dar. In dem Akte der Zeugung konzentriert sich ebenfalls die Kraft des Mannes (כי הוא ראשית אונו). Wenn die תורה dem der Zeugung nach Erstgeborenen einen ökonomischen Vorrang gegenüber den übrigen Brüdern sichert, so sollte auf diesem Wege in der Familie über das Grab hinaus der Tatsache ein lebendiges, eindrucksvolles

Denkmal erhalten bleiben, dass der heimgegangene Vater sowohl seine geschlechtlichen als auch alle sonstigen Kräfte des Leibes und der Seele, die sich im Leben und Erwerb betätigen, durchaus den höchsten religiösen Idealen gemäss verwendet hat, dass insbesondere für sein geschlechtliches Leben die uns nur im Leben der Jungfrau anwendbar scheinenden Gesetze schlechtsinniger Keuschheit massgebend waren. Unsere תורה schreckt demnach selbst vor dem Kampfe mit dem furchtbarsten Triebe in Menschen nicht zurück, sie nimmt ihn auf im Bewusstsein voller Siegeszuversicht. Wenn dem gegenüber das Neue Testament in seiner verzweifelten Ratlosigkeit diesem schwierigsten aller moralischen Probleme gegenüber dem Eunuchentume das Wort redet, so hielt sich das Judentum in unserem Falle in einer Höhenlage, die in Worten so leicht nicht erschöpfend zu kennzeichnen ist.

Um nun den Sinn der Bestimmung לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור (דברים כ״א פ׳ ט״ז) zu ermitteln, so muss hier zunächst daran erinnert werden, dass nach den unbestrittenen Grundsätzen des Judentums mit dem Momente, in welchem der Mensch den letzten Seufzer tut, gleichzeitig jedes Verfügungsrecht über sein Hab und Gut erlischt (Vgl. גטין דף י״ג und ט׳ רש״י ד״ה לא יתנו לאחר מיתה) und die tiefsinnigen Ausführungen meines Vaters זצ״ל in dessen Werk תנובת יהודה zu בבא בתרא קי״ב ד״ה והנה הא דכתבתי). Eine Ausnahme hiervon bildet jedoch die letztwillige Verfügung ביום הנחילו את בניו, die den Menschen ermächtigt, auch über das Grab hinaus rechtskräftige Anordnungen in Bezug auf Hab und Gut zu treffen. Wenn nun der Vater im Wege der letztwilligen Verfügung mit der Absicht umgeht, die ökonomischen Vorrechte dem בכור בן השנואה zu entziehen, um sie auf den der אהובה zu übertragen, so stehen ihm hierbei, vom menschlichen Standpunkte gesehen, höchst beachtenswerte Erwägungen zu Seite. Ist diesem doch vermöge seiner Eigenschaft als בכור לקדושת כהן ohnehin ein Vorrang eingeräumt, der ihn für den Anspruch auch der ökonomischen Vorrechte um so geeigneter erscheinen lässt, namentlich im Hinblick auf die Auffassung der Weisen, dass die שנואה ihre Erniedrigung nur dem Umstande zuzuschreiben hat, dass ihrer Eheverbindung ein religiöser Makel anhaftet. Dem gegenüber

führt die תורה ins Treffen כי הוא ראשית אונו לו משפט הבכרה, dass ein derartiger, von menschlichen Erwägungen zwar gerechtfertigter Eingriff in ihre Satzungen dahin führen müsste, die geschlechtlichen Kräfte des Mannes der Weihe der schlechthinnigen Keuschheit zu entkleiden, ein Moment, das unter allen Umständen und allen noch so triftigen und einleuchtenden menschlichen Erwägungen gegenüber sicher gestellt bleiben muss. — Kehren wir nunmehr nach dieser Abschweifung zum Neuen Testament wieder zurück.

Zur Sache selbst sei vorerst bemerkt, dass unserem Lehrer Moses nichts Geringeres denn eine bewusste Fälschung des göttl. Willens zum Vorwurfe gemacht wird. Dies aus keinem anderen Grunde, als weil er aus Furcht, mit der Herzenshärtigkeit des Volkes in Widerspruch zu geraten, den Kürzeren zog. In Anbetracht dessen erschien es ihm daher rätlicher, den Willen Gottes zu fälschen! Wäre dem wirklich so, dann hätte allerdings Moses das Werk der Fälschung etwas gründlicher besorgen und nicht durch die Mitteilung der Stelle בראשית קאפ׳ ב׳ פ׳ כ״ד selbst die Handhabe dazu bieten sollen, dass ihm dieselbe hinterher nachgewiesen wurde.

Auch nimmt sich ein solcher Vorwurf einem Manne wie Moses gegenüber höchst sonderbar aus, der in seiner תורה 36 Fälle, die mit der כרת-Strafe bedroht werden, lehrte, ohne im geringsten den Widerstand von Seiten der Herzenshärtigkeit des Volkes zu fürchten. Gerade in dem hier zur Erörterung stehenden Falle sollte er ihr gegenüber den Kürzeren gezogen haben?! Endlich jedoch muss ein solcher Vorwurf gerade im Munde des Neuen Testamentes mehr als sonderbar berühren, das nicht müde wird, die Lehre Mosis als ein knechtisches Joch zu brandmarken (Apostelgesch. XV, 10. Gal. V, 1), die nun gerade in dem hier in Frage kommenden Falle die Zügel mehr denn locker liess! Bedenkt man, dass die Polemik gegenüber dem unerträglichen Joche des Gesetzes, das Moses auferlegt hat, fast den Hauptinhalt der Schriften des Apostels Paulus ausmacht, so steht man angesichts des hier erhobenen Vorwurfes vollkommen ratlos da. Wenn aber gegenüber der klaren Lehre unserer תורה

hier die Behauptung gewagt wird: „So sind sie nun nicht Zwei, sondern e i n Fleisch. Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden," — so ist dieselbe ganz dazu angetan, alle logischen Begriffe auf den Kopf zu stellen. Wir sind gewöhnt, in dem Eingehen eines Ehebundes einen Vorgang zu erblicken, der sich uns als die direkte Folge der freien Willensentscheidung zweier Menschen darstellt. Hier wird dieser Vorgang der Willenssphäre des Menschen einfach entrückt und als direkter Ausfluss göttlichen Machtgebotes hingestellt, was letzten Endes also auf eine fatalistische Anschauungsweise hinausläuft. Es ist auch nicht recht einzusehen, inwiefern ein Ehebruch — diese Tatsache einmal zugegeben — dazu geeignet erscheinen soll, den Willensentscheid Gottes aufzuheben. Ist Ehebruch verwerflich, so mag er seine entsprechende Strafe finden. Die Sünde als eine besondere Art der Aeusserung menschlicher Willensentscheidung kann doch nicht anders bewertet werden als die menschliche Willensentscheidung im allgemeinen! Es braucht nicht erst besonders betont zu werden, dass jener Gedanke hier ganz zu Unrecht die Autorität der Lehre Mosis für sich in Anspruch nimmt. Schon aus diesem Grunde fordert die hier in Betracht kommende Stelle eine eingehende Beleuchtung, noch mehr jedoch aus dem anderen, um den gegen Moses ins Treffen geführten Vorwurf der Fälschung ins rechte Licht zu rücken. Um die Schöpfung des Weibes zu motivieren, beginnt die תורה mit dem Satze: לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו. Der erste Teil dieses Satzes knüpft offenbar an die dem entgegenstehenden Aussagen I, 4, 12, 19, 21, 25 und 31 an. In diesem Zusammenhange kann er nur auf den einen Sinn hinauslaufen: in der gesamten Schöpfung, die des Momentes der sittlichen Freiheit ermangelt, vollzieht sich auf zwangsläufige Weise der Wille Gottes und darf daher mit dem Prädikate „gut" gekennzeichnet werden. Der Mensch indes ist durch die Gabe des göttlichen Odems, seinem Schöpfer gleich, des Momentes der sittlichen Freiheit teilhaft geworden, das, in Widerstreit mit den andern ihm zuteil gewordenen Kräften gesetzt, in sein Tun ein Moment des Schwankens und der Unge-

wissheit hinsichtlich der strikten Durchführung des göttlichen Willens hineinträgt. Um nach der Richtung hin ein Gleichgewicht beim Menschen zu erzielen, hat es die göttliche Weisheit für richtig befunden, ihm eine Gehilfin als sein „Gegenstück" an die Seite zu stellen. Das ist der richtige Sinn der dunklen Worte עזר כנגדו. Auf diese Weise wird ihm eine Gelegenheit an die Hand gegeben, sein gesamtes Tun und Lassen aus der Sphäre subjektiven, persönlichen Dafürhaltens in den Rang objektiver Sachlichkeit und damit zur Höhe der unter Menschen überhaupt erreichbaren Sicherheit zu erheben. Die תורה bewegt sich damit auf der Grundlage derjenigen erkenntnis-theoretischen Basis, die ihr auch sonst massgebend ist. Allem sich selbst verzehrenden Skeptizismus feind, sind ihr aber auch die durch das subjektive Moment bedingten Schwankungen und Täuschungen in der menschlichen Erkenntnisweise nicht unbekannt. Daher fordert sie zum Zwecke der Ausschaltung dieses Momentes die übereinstimmende Aussage von mindestens zwei Zeugen (דברים קאפ' י"ט פ' ט"ו und Maimon. הלכות יסודי התורה פרק ח' הל' ב'). Eben dieses Moment der Sicherheit sollte im menschlichen Leben dadurch gewährleistet werden, dass einer jeden selbständig dastehenden Persönlichkeit eine Frau an die Seite gestellt werde. Danach verdient der feinsinnige Zug, mit dem die göttliche Weisheit dieses erhabene Moment der Einsicht des in Unerfahrenheit und Naivität befangenen Menschen zum Verständnis brachte, unsere volle Bewunderung.

(Fortsetzung folgt.)

Tohuwabohu.

Vor mir liegt ein Roman: Sammy Gronemann, Tohuwabohu.*) Wenn er aus den zahlreichen der Zeitschrift zugesandten Werken herausgehoben wird zu einer ausführlichen Erörterung, so geschieht das deshalb, weil er meiner Ueberzeugung nach Anlass

*) Weltverlag, Berlin 1920, geh. Mk. 17, geb. Mk. 22.

zu ernsten Mussarworten gibt, an die Kreise gerichtet, die sich um unsere Zeitschrift sammeln.

תהו ובהו Das Chaos betitelt der Vf. den Roman. Man erwartet eine Schilderung des Chaos, dessen wir nun seit Jahren Zeugen sind. Wahrlich ein Chaos, wie es die Welt wohl noch nie gesehen. Die vielen Millionen der Dahingerafften, das Krachen der zusammenbrechenden Weltreiche, der heuchlerische Kampf gegen den Militarismus, für das Selbstbestimmungsrecht der Völker, für den Völkerbund, abgelöst durch noch grössere Rüstungen, Vergewaltigung von Völkern, Zerreissung der vormals bestehenden viel stärkeren internationalen Bande, Imperialismus und Bolschewismus, die dritte Internationale und der weisse Schrecken, das Emporsteigen des vierten Standes und der Untergang des Mittelstandes, die Proletarisierung der Geistesarbeiter, das Sinken der Kultur, die sittliche Verwahrlosung in Schiebertum, Zerstörung des Pflichtbewusstseins, Arbeitsunlust, zügelloser Vergnügungssucht, sexueller Schrankenlosigkeit, „der Untergang des Abendlandes!“ Und das Chaos andererseits eine kreisende Gebärerin, gezeichnet und gedeutet von Künstlern, Gelehrten und Politikern. Gleichheit bringend allen Menschen, den Armen und Unterdrückten, allen Rassen und Religionen, den beiden Geschlechtern. Freie Bahn dem Tüchtigen, seiner Hände Arbeit Lohn jedem Tätigen, Musse für die Befriedigung des Wissenstriebes und der Bedürfnisse des Gemütes. Einheitsschule, Siedelungsgenossenschaft, Wirtschaftsgemeinschaft, ein ganzes Füllhorn der Bedingungen für die irdische Glückseligkeit ausgegossen auf die Menschheit. Und in diesen Hexenkessel im wilden Durcheinander mit einander ringender zerstörender und aufbauender Elemente hineingestellt das jüdische Volk, nach zwei Jahrtausenden von den Völkern wieder anerkannt in seiner Anwartschaft auf das heilige Land und zugleich getreten und gemartert wie nur in wenigen Perioden seiner langen Leidensgeschichte, durch seine Gelehrten, Dichter und Politiker die Weltkultur und die Weltgeschichte in gleichem Masse bestimmend wie in den Tagen seiner höchsten Blüte und gehasst und verachtet wie in den schmählichsten Zeiten seines

Niederganges. Blutbäder, die wie in der Ukraine an Umfang und Grausamkeit mit dem Massstab der Verfolgungen der Kreuzzüge, des schwarzen Todes, der Chmelnicki zu messen sind und Feste, an denen die Grössten der Erde dem Stamme Juda ihre Huldigungen zu Füssen legen. Und im Innern ein Abbild des allgemeinen Chaos: die Jungen gegen die Alten, Assimilation gegen Traditionstreue, hie Religion, hie Volkstum, Hebraisten und Jiddischisten, Altchassidismus und Neuchassidismus, Zionisten, Misrachisten, Aguddisten, jede Gruppe mit ihren Verzweigungen, alle mannigfaltigen Formen des Kulturzionismus; diese Bewegungen durchkreuzend und zu neuen Verbindungen gestaltend Demokratie, Sozialismus und Kommunismus innerhalb des Judentums.

In diesen Wirbeltanz chaotischer Zustände und Erregungen sind wir hineingerissen und sie entwirrt oder doch mit der Kraft des Dichters in ihren grandiosen Ausmassen gezeichnet zu sehen, erwarten wir in einem Werk Tohawabohu, das in den Abgrund des Chaos zu leuchten verspricht. Der Roman spielt aber in der Zeit vor dem Weltkriege, und darum kann diese kleine und kleinliche Welt, die sich da vor uns auftut, nicht das Innerste in uns aufrühren. Wir haben zuviel erlebt, wir sind zu lange gewandelt durch das Tal des Todesschattens, wir sind so oft geschüttelt worden von Schrecken und Todesgrauen, unsere Nerven sind so abgestumpft, unser Seelenleben zu sehr an die gewaltigen Antithesen der Wirklichkeit gewöhnt, als dass die Problemstellungen und die Milieuschilderungen der Vorkriegszeit von uns noch mit warmem Interesse aufgenommen werden könnten.

Nicht den Vf. trifft die Schuld, wenn ein Werk, das er in früherer Zeit koncipiert hat, durch eine Weltumwälzung ohne Gleichen an Wirkung einbüsst. Es ist aber nun einmal nicht zu ändern, dass wir durch die letzten sechs Jahre vielleicht um ebensoviel Jahrzehnte gealtert sind. Nicht der Titel, der eben zu anspruchsvoll wäre, ist das Entscheidende. Das Ganze mutet uns veraltet an. Denn es sind die Ideengänge und Beweisführungen der vor dem Kriege tonangebenden zionistischen Wochenschrift „Die Welt“, die der Vf. uns unterbreitet, aus

einer Zeit, in der der Zionismus gegen seine Widersacher im orthodoxen und liberalen Judentum kämpft, in der die alten Argumente sich noch des Reizes der Neuheit erfreuten, in der die inneren Gegensätze in der Bewegung und die Mannigfaltigkeit ihrer Auswirkung kaum zu spüren und darum naturgemäss auch dem Vf. zur Beleuchtung sich nicht darboten.

Und doch fällt es gerade bei diesem Vf. schwer daran zu glauben, dass er ein Werk hinausgehen lässt, das nicht von dem lebendigen Pulsschlag unserer Zeit erfüllt ist. Und so bleibt nur die eine Erklärung, dass er in seinem Streben, einen polemisch gehaltenen Tendenzroman zu geben, seine ganze Aufmerksamkeit auf wenige Punkte so scharf konzentrierte, dass ihm alles Andere davor versank.

Doch wir haben noch garnicht über die Handlung und die Art der Darstellung berichtet.

Ein junges Paar aus Borytschew mit seinem Bildungshunger, seiner naiven Unkenntnis der westeuropäischen Verhältnisse ein echtes Gewächs des ostjüdischen Stammes, kommt nach Berlin. Jossel Schlenker und Chane Weinstein setzen sich durch; ihre Bedürfnislosigkeit und Aufnahmefähigkeit, ihre Energie und Fleiss bringen sie ihrem Ziele immer näher. Aus Deutschland ausgewiesen, sehen wir sie am Ende des Werkes als Studenten, ausgestattet mit dem nötigen Wissen und in ihrer inneren Entwickelung gereift, zum Zionistenkongress nach Basel fahren. Ihr Gegenstück sind Heinz und Else ein Geschwisterpaar aus Berlin WW. Kinder eines um der Karriere willen zum Christentum übergetretenen Landgerichtsdirektors Lehnsen, vormals Levysohn, von mütterlicher Seite Enkel Chaim Schlenkers eines Bruders von Moische Schlenker, des Vaters des obenerwähnten Jossel Schlenker. Beide durch die Loslösung von dem Kreise, zu dem sie ihrer Abstammung nach gehören und durch die Konflikte, in die sie die Berührung mit den neuen Kreisen bringt, innerlich zerrissen, in ihrer unschönen Selbstironisierung so recht das Abbild dieser haltlosen Klasse. Und doch haben sie einen edlen Kern. Else gewinnt um ihrer Vorzüge willen die Liebe eines Adligen (Joseph und Lea heissen die Geschwister aus dem

freiherrlichen Hause von Stülp-Sandersleben und Heinz und Else die Enkel von Chajim Schlenker), und Heinz empfindet mit starker Bitterkeit die ganze Schmach des Sichhineindrängens in andere Kreise, nimmt verschiedentlich einen Anlauf zur Selbstbesinnung, wird durch die Teilnahme an einer zionistischen Versammlung sich so recht des Problematischen in seinem Leben bewusst und nimmt die Gelegenheit wahr, in der Heimat seines Grossonkels in Borytschew das Judentum, von dem er nie einen Hauch verspürt, an der Quelle zu ergründen. Aber wie Else eine Ehe eingeht, in der sie den Mangel der Gattentreue — völlig unjüdisch — toleriert, so können auch Heinz alle ergreifenden Eindrücke des Sederabends, den er unter den sich selbst getreuen und in ihrer Wesensart in sich geschlossenen Menschen mitfeiert, der Pogrom, den er dort erlebt und dem seine Verwandte Riwka Schlenker, zu der er eine stille Neigung gefasst, zum Opfer fällt, so vermag das alles den durch die Erziehung und völlige Loslösung vom Judentum zum Schwächling gewordenen nicht zu wandeln. In demselben Zuge, der Jossel Schlenker zur „grossen Woche“ nach Basel führt, und in dem die jüdischen Volksgesänge erschallen, fährt er, noch voll von der Tragödie, die er in Borytschew erlebt, zur „grossen Woche“, den Rennen von Baden-Baden.

In diesen Hauptstrang der Handlung sind nun mannigfach Fäden verflochten, die uns auf allerlei Wegen in Pastorenhäuser, Studentenbuden, Gouvernementsgebäude, Redaktionsräume, Gerichtssäle, Synagogen, Lehrzimmer führen. Da ist dann Gelegenheit all die Gestalten vorzuführen, die dem Vf. zu Zielscheibe seines Spottes aber letzten Endes immer als Mittel dienen, um die Brüchigkeit des westeuropäischen Judentums aufzuzeigen und als einzige Rettung die Betonung des Volkstums zu empfehlen. Es ist hier ein Reichtum von Geist und Witz, der die einzelnen Kapitel zu satirischen Skizzen von grossem Reiz gestaltet. „Goethe in Borytschew“ malt in köstlicher Weise, wie Jossel Goethe's Faust „lernt“, wie er in talmudischer Dialektik dem Pastor Bode das rechte Verständnis für Goethes Dichtung beizubringen sucht, dem Pastor, der den jungen Ostjuden — allerdings zum Zwecke

des späteren Seelenfanges — doch erst in die Elemente der deutschen Literatur hat einführen wollen. „Ein literarisches Unternehmen", das ist die Bettelbrieffabrik, die der Jossel nach Berlin vorausgegangene Wolf Klatzke dort errichtet, und deren Berechtigung Berl Weinstein, der übrigens die Mitgift einer jeden Tochter sich immer dadurch verschafft, dass er sich von Zeit zu Zeit im Ausland taufen lässt, als eine ethische Institution verteidigt, nach Gronemann ein Symbol für die Auffassung vom Judentum, wie sie in nichtzionistischen Kreisen die herrschende ist, dass die Juden in solche zerfallen, die Schnorrer sind und in solche, die die Schnorrer für ihren Wohltätigkeitsdrang brauchen. „Eine fromme Stiftung", die der alte Chajim Schlenker für einen frommen Kandidaten der Theologie bestimmt hat, und die der Schwiegersohn, der obenerwähnte Lehnsen alias Levysohn einem christlichen Theologen zuwenden will, gibt Anlass zu Auseinandersetzungen zwischen den Kuratoren: dem Täufling, einem liberalen Rabbiner und einem orthodoxen Dozenten. Nach der Meinung des Vf.'s machen sich offenbar alle drei Vertreter der verschiedenen religiösen Anschauungen lächerlich. „Seelsorge" setzt dies Thema fort. Die Hohlheit der Betätigung des modernen liberalen Rabbiners wird aufgezeigt. Besser kommt der orthodoxe fort, doch in Wirklichkeit ist auch dieser dem Vf. nur „der Kauscherwächter". Aus der Ueberzeugung freilich, dass im Exil der eigentliche Sinn des Religionsgesetzes nicht zur Geltung gelangen kann. Darauf kommen wir weiter unten noch ausführlicher zurück. Kabinettsstücke sind die Kapitel „Paradiesäpfel", „Ostergeläute" und „Posaunentöne", in denen alle Formen des Antisemitismus: des vornehmen Richters, des deutschen Oberlehrers, des russischen Gouverneurs, der Revolverpresse behandelt werden. Auch hier sucht der Vf. in der Betonung des jüdischen Volkstums das einzige Heil. Ja, es scheint oft, als ob er sich die meisten Argumente der Antisemiten zu eigen macht. Die westeuropäischen Juden, wie sie sind, verdienen es nicht anders. „Der Minjanmann", „Die Erstgeborenen", „Abwehr", „Pogrom" und „die grosse Woche" geben Gelegenheit, die Antithese zwischen dem wurzelechten Judentum des Ostens und dem

Scheinjudentum des Westens, zwischen ursprünglicher und darum duldsamer Religiosität und Betätigung in angelernter Menschensatzung, zwischen aufrechtem und selbstbewusstem Volkstum und sich duckender und darum verächtlicher Hinneigung zur blossen Religionsgemeinschaft, wie sich das alles im Geiste des Vf.'s malt, herauszuarbeiten.

Es ist in diesem Zusammenhang ganz unmöglich, sich mit dem Zionismus auseinanderzusetzen. Das ist bereits vor zwei Jahren in der Artikelserie „Zionismus, Nationaljudentum und gesetzestreues Judentum" in dieser Zeitschrift[1]) versucht worden und soll voraussichtlich in absehbarer Zeit noch einmal geschehen. Wohl aber darf darauf hingewiesen werden, dass und warum es dem Vf. nicht gelungen ist, seine Gegner zur Strecke zu bringen.

Das wird einem Tendenzroman an sich kaum gelingen. Denn er ist zu sehr auf das Verstandesmässige eingestellt und begibt sich doch wiederum der Möglichkeit streng logischer und systematischer Beweisführung. Es müssen schon Werke grosser Dichter sein, die durch ihre Gestaltungsgabe die Leser so sehr in ihren Bann zwingen, dass diese weniger überzeugt als überwältigt werden. Die Literaturgeschichte kennt solche Tendenzromane, die einen unauslöschlichen weithin und lange wirkenden Eindruck auf die Zeitgenossen gemacht. Der „Robinson Crusoe", „Onkel Toms Hütte" und Zola's Cyklus Rougon-Maquart, „Die Waffen nieder" sind hier zu nennen. Einem so gründlichen Kenner der Weltliteratur wie dem Vf. gegenüber bedarf es nicht des Hinweises, dass ihm nicht entfernt Aehnliches gelungen, wie es diesen Werken beschieden war, ja dass er, um in einem verwandten und engeren Literaturgebiet zu bleiben, in seinen Schilderungen von Charakteren und Zuständen auch nicht Franzos, Zangwill u. a. erreicht hat. Welch gewaltige, das Tiefste in uns aufrüttelnde, ans Herz greifende Wucht in Ade Madelungs „Die Gezeichneten" gegenüber dem Kapitel „Pogrom" im vorliegenden Werke!

---

[1]) Jeschurun 1918, Heft 1—6, 8/9.

Bleibt eine mit grosser Geschicklichkeit in einander verflochtene Serie satirischer Skizzen. Das braucht nicht wenig zu sein. Aber auch hier hat sich der Vf. um die volle Wirkung durch seine Uebertreibung gebracht. Die Satire wird zur Karikatur. Die liberalen Rabbiner (und die Satire hat doch nur Sinn, wenn nicht ein einzelner getroffen wird, sondern mit dem Typ die Gattung) sind schliesslich nicht solches Lumpengesindel, wie „der süsse Magnus", die Gegner des Zionismus nicht solche Cretins, wie sie uns vorgeführt werden. Dass der Chemiker Dr. Pinkus (natürlich auch ein fanatischer Antizionist), obgleich er Vorstandsmitglied des Vereins für Feuerbestattung ist und die freiesten resp. überhaupt keine religiösen Anschauungen hat, sich ein Minjan zur Begehung der Jahrzeit auf einer Studentenbude zusammentrommelt und im Tallis vorbetet, lassen wir uns noch gefallen. Aber die Satire wird eben zur Karikatur, wenn er, während er sich in den Tallis hüllt, schreit: „Nieder mit allem Aberglauben, fort mit der Religion!" und ebenso während er ש"ע ausgeht als unmittelbare Fortsetzung des Gebetes, während er das Gebetbuch küsst: „Mit Stumpf und Stil muss die sogenannte Religion ausgerottet werden!"

Das ist ja freilich das Schicksal der Satire im Allgemeinen und selbst Jonathan Swift's Gulliver's Reisen hat sich nicht davon frei gehalten. Die Reise in das Land der klugen Pferde fehlt bei den populären Bearbeitungen meist und ist daher weniger bekannt; mit Recht, denn diese schrille Dissonanz, mit der das Werk schliesst, dass der Mensch schlechter und dümmer ist als das Tier, löst den stärksten Widerspruch beim Leser und bringt uns um die stille Genugtuung, die wir bei der Verspottung der militärischen und politischen Institutionen und so weit verbreiteten menschlichen Laster und Schwächen durch das Spiegelbild, das sich uns im Reiche der Zwergen und Riesen darstellt, empfinden.

Und noch ein anderes, das uns der Maßstab, den wir in Swift, einem der grössten Satiriker aller Zeiten, besitzen, nahelegt. Swift's „Märchen von der Tonne" ist sicher keine angenehme Lektüre für einen Bekenner der offenbarten Religion. Aber es

wendet sich gegen alle drei Konfessionen des Christentums in gleicher Weise. Und ebenso werden in Gulliver's Reisen die Schwächen des Allgemeinmenschlichen der Zeit gegeisselt. Er ist nicht Satiriker im Dienste einer Partei. Das aber ist Gronemann. Oder meint G., dass der Zionismus und seine Geschichte, seine Bekenner und Führer nicht reichlich Stoff zu einer Satire geben würden? Wenn gerade die Grossen ausgerechnet nichtjüdische Frauen haben, Führer dieser angeblich an die älteste Tradition anknüpfenden Bewegung vom Schweinebraten weggeholt werden müssen? Wären all die phrasendreschenden Redner, all die von Eitelkeit und kleinlichem Ehrgeiz getriebenen Vereinsvorsitzenden, die Caféliteraten, die jung-jüdischen Dichter aus der hebräischen und deutschen Literatur kein dankbares Objekt?

Unsere Besprechung hat bisher fast nur Ausstellungen gemacht. Es muss aber doch gesagt werden, dass in dem Buche viele Stellen sind, in denen sich der Vf. zu einem edlen Pathos erhebt, aus denen wir erkennen, wie leidenschaftlich er von seiner Idee beherrscht wird. Und dankbar soll in einer Zeit, in der wir zumeist seichteste Unterhaltungslektüre, sexuelle Giftblüten oder expressionistisch und dadaistisch sich gebärdende Stilübungen in die Hand bekommen, anerkannt werden, dass der Vf. Gutes in unserem „altmodischen“ Stil zu sagen vermag. Wer nun gar das Bedürfnis hat, sich an Humor und Witz zu erfreuen, und wer hätte das nicht in diesen Jahren, in denen so viel Trauriges unsere Kraft zermürbt, der sollte zu diesem Buch greifen und wird von der Lektüre reichen Genuss davontragen. Es ist ganz unmöglich, hier einzelne Beispiele beizubringen; alle paar Seiten ein Schlager. Wie Jossel Schlenker in eine liberale Synagoge Berlins gerät und Zeuge einer Trauung wird und nun der Meinung ist, er hätte einen Popen vor sich, wie er „den homiletischen Verein“ für eine Beerdigungsbrüderschaft hält. Die Debatte zwischen dem Professor Hirsch und dem Rabbiner Dr. Magnus: In seiner Erregung sagt der Professor: „Alle ihre schönen Predigten sind kein Heller wert ohne die Tat, die dahinter steht!“ Darauf

Magnus: „Ich bedaure lebhaft ihre geringschätzende Kritik meiner Tätigkeit als Redner; ich kann für meine Person nur sagen, dass auch mein von dem Ihrigen abweichender Standpunkt mich nie dazu verleiten würde, etwa Ihre wissenschaftlichen Arbeiten unobjektiv zu beurteilen. —" „Die verstehen Sie ja doch nicht!" rief der Professor wild. „Die können Sie gar nicht verstehen! Die kann kein Mensch verstehen, — der sich nicht ständig dem Studium der Grammatik der orientalischen Sprachen widmet." Die Rundreise, die Wolf Klatzke als er auf Kosten der Gemeinden von Thorn nach Berlin will, zu machen hat, und die ihn über Schneidemühl, Dirschau, Danzig, Königsberg, Kolberg, Stettin, Eberswalde, Frankfurt a. O., Posen, Breslau, Kattowitz, Dresden, Leipzig, Halle, Halberstadt, Magdeburg, Braunschweig, nach Hannover führt, wo er sich aus der wahnsinnigen Karussellfahrt erst dadurch rettet, dass er auf eigene Kosten nach Berlin fährt. Wie die Baronin von Stülp-Sandersleben sich „den süssen Magnus" als polnischen Rabbiner vorstellt, den sie von der Grenze her kennt „mit struppigem runden Bart, der grossen Pelzmütze, dem langen Kaftan und den buschigen Brauen. — Sieht der Dr. Magnus auch so aus?" Oder: „Er hätte als Jude geboren sein müssen, um es als Christ weiter zu bringen." „Jeder deutsche Jude macht etwas nach". Diese Proben können naturgemäss kein rechtes Bild geben von dem schlagenden Witz, der ja nur aus der ganzen Situation heraus verstanden und gewürdigt werden kann.

* * *

Noch für ein anderes sind wir Gronemann dankbar. Dass er uns Mussar predigt. Er tut es im Effekt, wenn das auch nicht seine Absicht war. Er hält dem gesetzestreuen Judentum Deutschlands einen Spiegel vor. Es ist gleichgültig, dass auch dies nur seinem Zwecke dienen soll, die gesicherte Heimstätte als das alleinige Hilfsmittel anzupreisen, dass er uns vorhalten will, in welche Schwierigkeiten das emanzipierte Galuthjudentum bei der Befolgung des Thoragesetzes sich verstrickt. Dass er hier auch mancherlei Falsches vorbringt: z. B. Sabbate und Feste von Schülern, Gewerbetreibenden und Geschäftsleuten würden

wegen der Kollision, in die sie hier mit ihren Pflichten geraten, als störend empfunden. Als Störungen werden sie nur empfunden von denen, die die Heiligkeit der Feste nicht völlig über den Alltag hinaushebt. Und nur nebenbei sei bemerkt, dass solange unser Moschiach nicht erschienen und das Antlitz der Erde und die Lebensverhältnisse sich nicht völlig geändert, die Befolgung des Religionsgesetzes im heiligen Lande noch viel stärkere „Störungen“ hervorrufen wird. Der Verkauf des Chomez sollte in der Tat nicht so schematisch vorgenommen und bei kleinen Werten vermieden werden, denn es nimmt in den Augen des Amhaarez den Charakter der הערמה an. Aber weiss G. nicht, dass das im Osten eine noch grössere Rolle spielt, ja zu einer der Nebenerwerbsquellen des Rabbiners geworden ist? Nicht so gleichgültig ist es, dass G. auch die Institution des Erub mit einem, wenn auch leisen Spott nicht verschont. Auch A. Bernstein in seiner Novelle „Vögele der Maggid“ hat sich das nicht versagt. Aber was hat dieser Begründer der Berliner Reformgemeinde uns für ein Aequivalent gegeben in der Schilderung der Heiligkeit des Freitagabends, eine Schilderung, die bisher noch von keinem übertroffen worden ist. Auch Gr.s Polemik gegen die Forderung des Glaubens in der Religion schiesst weit über das Ziel hinaus. Dies kann zu weit getrieben werden und gegen jedes selbständige Denken sich auflehnen. Aber wie stellt G. sich auch nur den leisesten Zusammenhang mit der Religion vor ohne jeden Glauben, etwa nur den Gottesglauben? Endlich die Uebertreibung und Verallgemeinerung, die wir schon einmal gerügt, und die den Unkundigen verleitet, Ausnahmen als Typen zu nehmen.

Sehr merkwürdig ist es auch, dass wir gar nichts von der religiösen Entwickelung von Jossel und Chane hören. Wenn sie Typen sein sollen, so müssen sie nach allen Erfahrungen in dieser Beziehung eine radikale Wandlung nach dem Nihilismus hin durchmachen. Aber das berührt den Vf. nicht, für den alles, alles unter die Schwelle des Bewusstseins sinkt, wenn es sein Ideal, den Zionismus gilt. Doch das darf uns nicht abhalten auf die Vorwürfe einzugehen, die er dem gesetzestreuen Judentum macht.

Zwei seien hervorgehoben, weil sie in der Tat einen Krebsschaden aufdecken, auf den man immer in unseren Reihen hinzuweisen sich scheut. Aber das Zudecken hilft nichts. Es gibt eben immer Leute, die die Blösse zeigen. Es wäre besser, wenn aus unseren Reihen immer und immer wieder hingewiesen würde, damit wir wenigstens kundgeben, dass nicht unser die Schuld.

Das eine ist: die Art des Betens. Ja! ja! so geht es bei uns zu, wie G. das S. 274—276 schildert. „Im Laufe der Zeit macht Uebung und Gewohnheit diese Bewegungen mechanisch; die Hand fährt zur Brust, der Nacken krümmt sich automatisch, ebenso wie die Worte von den Lippen gesprochen werden, ohne dass irgend eine Tätigkeit des Gehirns mitwirkt. Das Gebet wird in der Mehrzahl der Fälle vollkommen unbewusst heruntergesprochen, sodass es dem Betenden oft erst durch die automatische Rückwärtsbewegung seiner Füsse zum Bewusstsein gebracht wird, dass sein Pensum erledigt ist. Nichts hindert ihn, während der Zeit des Betens seinen Gedanken nachzuhängen; das Gebet ist eine rein körperliche Funktion ohne Mitwirkung eines geistigen Faktors". Es ist so. Und selbst wenn es überall nicht so wäre; dass es dem Zuschauer so erscheint, ist genug der Schande. Und wir können hinzufügen, dass es nicht nur in einem improvisierten Minjan so aussieht, sondern auch in den Synagogen, ja dass die Synagogen, was an Andacht und Inbrunst noch in einem Ostjuden oder von Ostjuden Abstammenden lebt, ersticken durch die Kälte, die sie durchströmt und die auch die heissesten Empfindungen zum Gefrieren bringt.

Und das Zweite: der Mangel an sexueller Unschuld selbst in den Kreisen, die sich als besondere Retter des Judentums aufspielen. Jene grossmäuligen Herren, die eine lustige Jugend hinter sich haben und später sich als Vorkämpfer vordrängen. Man möchte sie ja gern als בעלי תשובה begrüssen, wenn sie nicht ein so schlechtes Gedächtnis für ihre Vergangenheit hätten und ihre Orthodoxie in der Verfolgung anderer betätigten. Jener junge Germersheim bei Gr. S. 140—153 der einen Schiur lernt, aber meist die Zeit benutzt, um mit der Amanda und Ilonka zu tanzen, der in den Nachtlokalen, in denen er verkehrt,

sich für Sabbat Kredit verschafft und den Wein von den Weibern dort trinken lässt, weil er סתם יינם nicht selbst trinken will, dem die Amanda das Käppchen herunterreisst, wie er Brocho machen will, und der die Brocho dann macht noch ganz rot von dem Ringen und Pressen mit der Amanda, das ist wieder Uebertreibung, besonders wenn er in diesem Milieu vom Scheitel spricht, aber dennoch nicht erdacht. Wir glauben sagen zu dürfen, dass diese Gestalt einer vergangenen Zeit angehört. Durch das immer mehr G. s. D. sich durchsetzende frühe Heiraten stirbt sie aus. Aber so lange nur e i n e r von dieser Sorte umhergeht und gar als Vorkämpfer des gesetzestreuen Judentums seine Gegner in die Schranken fordert, bedeutet das eine Entweihung des göttlichen Namens.

G. bringt noch mancherlei anderes vor, meist aus dem Gebiet der הערמה. Wir legen darauf nicht soviel Gewicht wie auf die beiden erwähnten Punkte. Denn dem, der nicht befähigt oder nicht gewillt ist, sich in den Gedanken des הם אמרו והם אמרו zu vertiefen, wird man nie genug tun können. Aber es wäre doch zu überlegen, was ja schon Jehuda Halevi in seinem Kusari und nach ihm soviele andere unserer Grossen ausgesprochen, ob man nicht eben um der Gefahr des חלול השם willen jede הערמה zu vermeiden suchen müsste. Es ist sehr unbequem, wenn man den Haus- und Türschlüssel am Freitag abends nicht zur Verfügung hat. Aber man müsste eben jede Unbequemlichkeit in den Kauf nehmen, um den „Sabbathgürtel“ zu vermeiden, über den in der Umgebung, in der wir nun einmal leben, sich der Spott nicht nur G.'s ergiesst. אין לך דבר שעומד בפני חלול השם.

Von allen diesen Dingen darf man in unseren Kreisen nicht sprechen. Denn wir sind eine Partei geworden, und man darf die Partei nicht schädigen. Bis dann ein anderer kommt aus dem fremden Lager und die schwärende Wunde aufzeigt und das Judentum, unser Judentum verächtlich wird.

Sicher, G. schiesst weit über das Ziel hinaus, seine Gegenüberstellung der religionsgesetzlichen Betätigung im Westen und Osten ist unzureichend, der Riss, der auch durch die Jugend des

Ostens geht, bleibt völlig unberücksichtigt, seine zionistische Weltanschauung schützt ihn selbst nicht davor, dass er sich uns seltsam verzerrt zeichnet: kein Leser würde aus diesem Buche und den darin entwickelten Anschauungen auf einen Autor raten, der in seiner Lebensführung — unter grossen Opfern — thoratreu ist. Aber wir dürfen und sollen auf ihn hören und von ihm lernen.

Ein wahres Geschichtchen habe ich von meinem verehrten Lehrer Prof. Hoffmann נ״י gehört: Ein Deutscher kommt in ein ungarisches Städtchen. Entrüstet über die Würdelosigkeit des dortigen Betens, der lärmenden Unterhaltung während der Thoravorlesung, besteigt er die Kanzel und weist die Besucher zurecht. Und nach ihm geht der Rabbi auf die Kanzel und beginnt: Oi un weih! a Tatsch muss aich Mussar sogen! Dreimal Oi un weih, as der Tatsch hot Recht, wos er sogt aich Mussar! Gronemann ist „a Tatsch" trotz Abstammung, trotz Berührung mit dem Osten, er ist auch nach den von ihm entwickelten Anschauungen nicht die rechte Instanz, Mussar zu sagen. Schlimm für uns, dass er uns Mussar sagt, dreimal schlimm, dass er im Rechte mit seinem Mussar ist. J. W.

Licht und Schatten.

Von Dr. Felix Kanter, Zwittau.

Seit jeher ist es üblich, in hebräisch geschriebenen Briefen, Urkunden, Verträgen, Responsen u. s. w. nach dem Eigennamen dessen, an den das Schreiben gerichtet ist, das Wörtchen נ״י zu setzen. Es ist dies die bekannte Abkürzung von נרו יאיר „sein Licht möge leuchten". Gemeint ist darunter — wenigstens nach allgemeiner Annahme — des Lebenslicht des Betreffenden, und diese Abbreviatur enthält somit den Wunsch, dass das Lebenslicht des im Briefe Angesprochenen weiter leuchten, d. h. dass er weiter leben möge. Es entspreche dies etwa dem שיחי׳ oder שליט״א „er lebe" oder „er lebe noch recht lange und glücklich", das ebenfalls sehr häufig in Anwendung kommt.

Doch woher stammt der Wunsch נרו יאי"ר? Der Wunsch, dass der, an den das Schreiben gerichtet ist, leben, „recht lange und glücklich“ leben möge, scheint im Judentum sehr alt zu sein. Haben doch die Alten es nie unterlassen, bei Nennung eines geliebten Namens (Eltern, Kinder) den Wunsch hinzuzufügen, dass er (noch lange) leben möge. Die Chassidim sprechen noch heute nicht anders von ihrem Rabbiner als vom Rabbi-leben, dies ist sogar die offizielle und übliche Anrede des Wunderrabbi. Woher stammt aber der Wunsch, dass das *Licht* (weiter) *leuchten* möge?

Dieser Wunsch mag sich auf das leuchtende Licht vom Jomkippurlicht beziehen, das ist das Licht, welches (früher und teilweise auch jetzt noch in den meisten Gemeinden) jeder am Rüsttage des Versöhnungstages ins Gotteshaus brachte und dort den ganzen heiligen Tag brannte. Dieser Brauch wird im Schulchan Aruch (vergl. Orach Chajim, Abschnitt 610, § 4) als uralt bezeichnet. Erlischt aber dieses Licht plötzlich am Versöhnungstage, dann gilt es als böses Omen für den Spender desselben. Asulai berichtet, dass am Abend des Versöhnungstages die Wachskerzen des Rabbi Jechiel (des Vaters des רא"ש) in der Synagoge plötzlich erloschen. R. Jechiel erschrak darüber heftig und starb bald darauf (in den Halbfeiertagen des Laubhüttenfestes). Auch Schulchan Aruch (a. a. O.) scheint im Erlöschen des Lichtes am Versöhnungstage ein ungünstiges Omen zu erblicken. Denn es heisst daselbst: Wenn das Licht am Versöhnungstage erlischt, soll man es am Ausgange des heiligen Tages wieder anzünden und es vollständig ausbrennen lassen (nicht auslöschen). Auch der Chaje Odom erwähnt die Befürchtung, die sich an das Erlöschen des Jomkippurlichtes knüpft, wenn gleich er sie als gänzlich unbegründet bezeichnet. Er rät daher, das Licht dem Synagogendiener zu übergeben, um auf diese Weise nicht zu erfahren, wo *sein* Licht brenne, und ob es brenne (vergl. Abschnitt 144, § 17). Die Furcht vor dem Erlöschen des Lichtes ist abgesehen von der Symbolisierung des Lebenslichtes durch jene (נר אלקים נשמת אדם) auf Sprüche Kap. 24, 20 zurückzuführen, wo es heisst: „Der Frevler

wird kein (gutes) Ende haben; das Licht der Frevler wird erlöschen" und namentlich auf die talmudische Erzählung vom letzten Hohenpriester, der beim Betreten des Allerheiligsten wahrnahm, dass das ewige Licht erlosch, was er auf den bevorstehenden Untergang des Heiligtums deutete.

Die Furcht vor dem Erlöschen des Lichtes am Versöhnungstage scheint im Volke Israel stark verbreitet gewesen zu sein. Bedenkt man, dass überall der מנהג verbreitet war, dass jedermann, „ob gross oder klein" (vergl. Orach Chajim 610, § 4), mindestens eine Kerze spendete, und zieht man in Betracht, dass jeder geneigt ist, gerade an diesem heiligen Tage jede Handlung zu symbolisieren und in jedem Vorkommnis ein Omen zu erblicken, dann wird man es auch erklärlich finden, dass man sich vor dem Versöhnungstage gegenseitig wünschte; „Dein Licht möge brennen (und nicht erlöschen)", was schon als gute Vorbedeutung galt. In Süddeutschland wünscht man sich noch jetzt vor dem Sederabend „gut zu bauen", obgleich vom „guten Bauen" nicht soviel abhängt wie von dem Brennen des Lichtes am Versöhnungstage. Man wünschte einander, dass „sein Licht brennen (leuchten) möge", unmittelbar vor dem Versöhnungstage, wie man sich heutzutage gegenseitig wünscht, gut zu fasten; man wünschte es sich vielleicht schon im Monat Ellul, wie man heutzutage mit dem Wunsche כוח"ט schon im Ellul beginnt, und so bürgerte sich dieser Wunsch im ganzen Jahre ein. Die Furcht vor dem Erlöschen des Lichtes hat im Laufe der Zeit abgenommen (vergl. Chaje Odom a. a. O.), der Wunsch ist aber geblieben, der Wunsch נ"י, dass das Licht leuchte (brenne) und nicht erlösche.

* * *

Vom Licht zum Schatten. Der Schatten der Nacht spielt im Judentum nicht die Rolle wie in deutscher Sage und Dichtung. In der Halachah ist nur zweimal vom Schatten der Rede: קידוש לבנה soll stattfinden zu einer Zeit, wo die Schatten (infolge des Mondscheines) sichtbar sind, und von der Hoschano-Rabboh-Nacht heisst es, wer seinen Schatten in dieser Nacht nicht sieht, für den bedeutet es ein schlechtes Zeichen. (Vergl. Orach Chajim

664, § 1 in Namen der ראשונים). Diese ראשונים sind Kabbala und in alten Ausgaben des תיקון ליל הושענא רבה ist die betreffende Stelle im Sohar genau angegeben. Im Schulchan Aruch (a. a. O.) wird davor gewarnt, sich nach dem Schatten (des Mondes) zu richten, um sich nicht unnötiger Weise zu beunruhigen u. s. w. Im Sohar ist aber vom Mondschatten nicht ausdrücklich die Rede; dort heisst es kurz: Wer in dieser Nacht seinen Schatten nicht sieht, für den bedeutet es ein böses Zeichen.

Diese Stelle ist vielleicht folgendermassen zu verstehen. Hoschano-Rabboh gilt bekanntlich als Fortsetzung der ימים נוראים und ist in gewissem Sinne dem יום הכיפורים gleichgestellt (vergl. Orach Chajim a. a. O. ומרבים בנרות כמו ביה״כ). Am Versöhnungstage sehen wir unsere Schattenseiten zur Genüge, indem wir wiederholt die וידוי ablegen, beten und uns kasteien, um Verzeihung und Vergebung für die von uns begangenen Sünden zu erlangen. Wer aber הושענא רבה an sich keinen Schatten entdeckt, d. h. wer sich keine Mühe nimmt, in dieser dem יום כפור gleichgestellten Nacht an תשובה zu denken, wer sich rein und makellos hält und keinen Schatten wahrnimmt, für den bedeutet es ein böses Zeichen, ein Zeichen, dass er die erhabene Bedeutung des הושענא רבה nicht richtig erfasst habe. Die wahre Bedeutung der Hoschano-Rabboh-Nacht ist תשובה und dazu gehört in erster Reihe, dass man seine Schattenseiten, seine Sünden und Fehler einsieht, sie erkennt und bereut. Das Einsehen seiner Schattenseiten ist ein gutes Zeichen, denn das ist der Schritt, der zur תשובה führt, und durch die תשובה werden ihm זדונות als שגגות angerechnet. Man fürchte sich daher nicht vor dem Schatten, man sehe ihn und erkenne ihn, dann ist es ein סימן יפה ein gutes Zeichen. וישוב אל ד׳ וירחמהו וכו׳.

Hildesheimer-Erinnerung.

Als einer der ältesten noch lebenden Schüler des sel. Rabbi Hildesheimer habe ich mit begreiflichem hohem Interesse das Gedenkheft des Jeschurun gelesen und fühlte mich lebhaft in die Zeit zurückversetzt, wo ich vor 55 Jahren das Glück genoss, zu den Füssen des grossen Meisters zu sitzen und Lehre von seinem Munde zu empfangen. In den Jahren 1864 und 1865 war ich an der Gemeindeschule in Eisenstadt und später als Hauslehrer beim Rebbe angestellt und habe besonders in den frühen Morgenstunden im Sommer und Winter vor dem Schachrisgebete gemeinschaftlich mit dem andern Hauslehrer, meinem sel. Freunde Zacharias Wolff, der zuletzt als Rabbiner in Bischheim segensreich gewirkt und leider zu früh in die Ewigkeit einging, einen Privatschiur des Rebbe genossen. Eine Stunde vorher schon hatte der Rebbe seine Privatkorrespondenz erledigt und dann trat er zu uns ins Zimmer, nach Kellnerart eine Serviette unter dem Arm, und mit den Worten: „meine Herren, eine Tasse Kaffee gefällig?“ reichte er uns den schwarzen Kaffee, den er selbst vorher zubereitet hatte.

In meinen freien Tagesstunden wurde ich gewürdigt, als Sekretär dem Rebbe zu dienen und seine der Publizistik gewidmeten Arbeiten nach seinen Entwürfen niederzuschreiben. So habe ich u. A. die Artikelserie mit der Ueberschrift „Noch einmal über die Jeschiba-Angelegenheit“ in den Jahrgängen V und VI des „Israelit“ teilweise nach dem Diktat des Rebbe ausgearbeitet.

Es würde zu weit führen und den Raum vorliegender Zeilen überschreiten, wenn ich alle Erinnerungen an meinen Aufenthalt in Eisenstadt und die glücklichsten zwei Jahre meines Lebens, die ich in der Umgebung des Rebbe verbringen durfte, hier näher schildern wollte; Erinnerungen, die noch einmal aufgefrischt wurden, als ich das Glück genoss, im Jahre 1890 der erhebenden Feier des 70. Geburtstages meines sel. Lehrers beiwohnen zu dürfen.

Nur zwei Momente möchte ich im Bezug auf sein Leben und Wirken und deren Darstellung im letzten Gedenkheft hier zur Ergänzung noch hervorheben. Zu S. 278. Bezüglich der Vorlesungen des Hamburger Chacham, die Hildesheimer regelmässig besuchte, genoss dieser eine Ausnahmestellung. Ich erinnere mich, von glaubwürdiger Seite gehört zu haben, dass R. Jakob Ettlinger im allgemeinen seinen Jeschibajüngern nur ungern die Teilnahme an Bernays' Vorlesungen gestattete, weil er befürchtete, dass diese noch nicht den abgeklärten Geist besassen, um religiös-philosophische Vorträge hören zu können, ohne dass bei ihnen ein leicht erklärbarer Konflikt zwischen „Thora und Philosophie“ entstände. Nur bei Hildesheimer konnte infolge seines gefestigten Charakters eine solche Befürchtung nicht Platz greifen, weshalb ihm Ettlinger den Besuch dieser Vorlesungen ohne jegliches Bedenken erlaubte.

Zur Schilderung der Kämpfe meines Rabbi während seines Wirkens in Ungarn gegen die bildungsfeindliche Orthodoxie, gegen die Reform und gegen den Chassidismus möchte ich hier noch das Eine hinzufügen, dass in den sechziger Jahren eine Zeit lang der Chassidismus wieder Annäherung an Hildesheimer suchte, als er zur Einsicht kam, dass es im Interesse des gesetzestreuen Judentums liege, einem so tapfern Vorkämpfer freundlich entgegenzukommen und ihn nicht zu bekämpfen. Es war dieses eine ziemliche Selbstverleugnung vonseiten jener Partei, deren Führer seiner Zeit den Grundsatz aufgestellt hatte: אסור לקרוא אלו ספרים שקורין ביכער. Als jetzt die Chassidim dem Rebbe freundschaftlich begegneten, konnte man unter seinen Freunden in witziger Anwendung den Satz hören: תהלתו בקהל חסידים.

Mosbach. *Dr. Löwenstein.*

Bücherbesprechungen.

Lehmann, Oscar, Die Leiden des jungen Mose, eine biblische **Erzählung. IX und 222 S. Frankfurt a. M., 1920. Sänger u. Friedberg.**

Das vorliegende Buch stellt einen Versuch dar, aus den Midraschim und anderen jüdischen Quellen, aus dem Material, das die Ausgrabungen bieten und aus den Werken von Aegyptologen wie Ebers ein Bild von der gewaltigen Gestalt unseres grossen Lehrers zu entwerfen. Der Versuch ist an sich nicht neu; man denke z. B. an die kleine Schrift „Abraham“ von A. Doktor. Aber Lehmann hat viel mehr Material verwertet und sich dadurch die Möglichkeit einer viel grösseren Ausgestaltung geschaffen. Sein Versuch, der, wie im Vorwort bemerkt wird, die Einleitung zu einem grösseren Werk sein soll, ist deshalb sehr zu begrüssen; er ist geeignet, in vielen Punkten die schier übermenschliche Persönlichkeit von Mose, deren Grösse uns die kurze biblische Darstellung nur ahnen lässt, der Jugend menschlich näher zu bringen. Der Verfasser schildert die äusseren und inneren Kämpfe, die Mose zu bestehen hat, er versucht zugleich auch all den Personen, die in die Entwicklung des grossen Führers eingreifen und die auch später noch eine Rolle spielen, wie Korach, Dathan und Abiram, Bileam und Jithro, Leben einzuhauchen. Allerdings darf nicht verschwiegen werden, dass die künstlerische Verknüpfung des Stoffes dem Verfasser häufig nicht gelungen ist. Die legendenhaften Erzählungen stehen nicht im rechten Zusammenhang mit dem Ganzen und sind nicht in natürlicher Weise mit der Handlung verwoben. Dennoch gebührt dem Verfasser für seine Arbeit Dank und Anerkennung. Besonders hervorzuheben ist die genaue und übersichtliche Zusammenstellung der so überaus reichen Mose-Literatur. *J. U.*

R. Isaak Aboab, מנורת המאור, Der lichtspendende Leuchter. Bearbeitet und ins Deutsche übertragen von Rabb. Dr. S. Bamberger, Hamburg; Verlag von George Kramer. 5680 (1920) Hamburg.

Das vorstehend genannte Werk gehört zu den ältesten ספרי מוסר unserer Literatur und ist umso wertvoller, als es nicht anspruchsvoll die ethischen und religiösen Verpflichtungen in eigenmächtiger Weise in irgend ein System zwingen will, in das sie doch nicht passen, sondern ganz schlicht aber in einer umfassenden Vollkommenheit alles aus unserem talmudischen und midraschischen Schrifttum sammelt, was geeignet ist, dem Juden den Weg zur Vollkommenheit und zum Aufbau der Persönlichkeit auf Grundlage jüdischer Pflichten zu weisen. Das wird vor allem dadurch erreicht, dass die Anschauungen über das zu meidende Unrecht — der Inhalt der ersten beiden Lichter — und über jüdische Pflichten (מילה, Erziehung, Feste, Thorastudium, Gottesliebe und -furcht, תשובה, Frieden und Demut), die in den 5 folgenden Lichtern abgehandelt werden, an Hand der Aussprüche unserer Weisen vorgetragen werden. Durch diese kommt in diesem Werk, das alle verstreuten Lehrsätze sammelt, konzentriert die Gesinnung und der Adel zum Ausdruck, der unserer Gesetzesreligion innewohnt; denn überall wird Sinn und Wert aufgedeckt. — In unseren Reihen macht sich schon seit Jahrzehnten das Bestreben geltend, den reichen Segen, der in der Mussarliteratur unseres Volkes verborgen liegt, auch unseren Zeitgenossen zu spenden, die auch, wenn sie im Handeln das Gesetz erfüllen, doch vom Geist der Gebote oft keinen Hauch verspürt haben; denn nur in der Verinnerlichung, die unsere בעלי מוסר erreicht haben. liegt eine Gewähr für Dauer der Treue zum Gesetz, und täuschen wir uns nicht, erhält auch des Einzelnen Frömmigkeit, der gewillt ist, dem Gesetz gemäss zu leben, ja erst Weihe durch die Auffassung, die aus einem Werk wie מנורת המאור hervorleuchtet. So ist es mit Freuden zu begrüssen, dass nach der Uebertragung eines Buches wie des מסילת ישרים durch Wohlgemuth u. a. m. nun auch dieses Buch des R. Isaak Aboab einen Uebersetzer gefunden hat.

Freilich bemerkt man bei der Lektüre, wieviel angenehmer die hebräische Lektüre wäre. Gerade weil der Uebersetzer sich bemüht hat, möglichst wenig vom Original abzuweichen, kommt es zu vielen Härten, die daher rühren, dass der deutschen Sprache mancherlei fremd und unorganisch ist, was der hebräischen eignet. Aber wir sind nicht solche Fanatiker des Hebräischen, dass wir die Notwendigkeit einer Uebertragung übersähen. Vorläufig können wir noch nicht darauf verzichten, in das „geliebte Deutsch" alles zu übersetzen, was von bedeutendem Wert ist und zu unseren jungen — und auch den alten — Menschen sprechen soll. — Doch könnte an mancher Stelle des Werkes ein ausgeglichenerer Stil und eine beschwingtere Diktion die Lektüre zu grösserem Genuss gestalten. Einige Härten wären leicht zu vermeiden. S. 58 heisst es: in seiner grossen Gnade, mit welcher

der Heilige etc. statt: in d e r grossen . . . . Ausserordentlich erschwert wird die Lektüre auch durch sklavische Nachahmung des Originals, zumal die Interpunktion in der Uebersetzung unvollkommen ist. So heisst es S. 10: R. Elasar erklärte den Vers (Sech. 4,10): Wer schätzt gering den Tag der Armut, was kann selbst bei Frommen verursachen, dass ihr Lohn im Jenseits verringert wird, ihr Mangel an Vertrauen. Wäre statt dessen geschrieben: Wer schätzt gering den Tag der Armut, d. h. Was kann selbst Frommen den Lohn im Jenseits verkürzen? Antwort: ihr Mangel an Vertrauen — so wäre dem Leser sehr gedient. Aehnliche Stellen S. 12, S. 57. — Aber davon abgesehen, müssen wir die Arbeit Bambergers anerkennen, die auf Stärkung der אמונה abzielt.

Ein ganz besonderer Dank gebührt dem Verleger Herrn Kramer. Wer weiss, wie wenig lukrativ ein solches literarisches Unternehmen im Vergleich mit zeitgemässen Schriften, mit politischer Polemik und agitatorischer Beredsamkeit ist, der wird den Verleger um dieser Tat willen ehren müssen. Ihm hat seine grosse Liebe zu den ethischen Schriften, in denen er zu Hause ist, und sein Wunsch, sie zu verbreiten, den Mut gegeben, מנורת המאור in schönem Gewand zu ausserordentlich niedrigem Preis herauszugeben. Es ist nicht seine erste Tat: auch ein Teil des חובות הלבבות ist, von Bamberger herausgegeben, bei ihm erschienen.

Wir begrüssen die Uebersetzung als Bereicherung unseres Schrifttums.

O. W.

Die Piutim für Rosch Haschana übersetzt und erläutert von Dr. J o s e p h B r e u e r. Sänger u. Friedberg, Frankfurt a. M. VIII u. 230 Seiten.

Es ist merkwürdig, dass nicht schon lange eine w o r t g e t r e u e Uebersetzung der Piutim mit begleitendem deutschen Text erschienen ist. Die ausgezeichneten hebräischen Kommentare, darunter als der anerkannteste der von Heidenheim, sind ja leider dem allergrössten Teil unseren gesetzestreuen Juden, weil sie nicht sprachkundig genug sind, unzugänglich, und die deutschen Uebersetzungen, selbst die unübertroffene von Sachs, sind wiederum nur Paraphrasen oder vielmehr Auszüge, geben dem Leser also nicht die Möglichkeit, sich über schwierige Stellen Auskunft zu holen.

Demgemäss kommt das vorliegende Werk einem Bedürfnis entgegen. Gleich von vornherein sei bemerkt, dass Vf. die Aufgabe, die er sich gestellt, gelöst. Er gibt eine durchaus wortgetreue Uebersetzung und setzt so den Leser in den Stand, für jedes schwierige Wort und jede schwierige Satzverbindung sich Rats zu holen. Die Angabe der Stämme für die seltenen Worte in Anmerkungen bietet ebenfalls dem Durchschnittsleser, der ein gewisses jüdisches Wissen mitbringt, ein gutes Hilfsmittel. Endlich ergänzt der Kommentar in glücklicher Weise die Uebersetzung, indem er einerseits die Unklarheiten, die bei der wörtlichen Uebersetzung gerade der eigenartigen

und oft etwas gekünstelten Satzbildung der Piutim unvermeidlich sind, zu heben und andererseits die Gedanken zu vertiefen sucht.

Aus der Fülle dessen, was naturgemäss zu einem solchen umfassenden Werke im Einzelnen zu sagen ist, sei einiges hervorgehoben. Zu S. 5: מלך חמוץ בגדיו, „wenn aufgewühlt sind seine Gewänder" nach Julius Hirsch Jes. 63, 1 im Gegens. zu allen anderen Erklärern. Ehrlich, Randglossen hat diese Erklärung zu den anderen Worten dieses Jesajahverses הדור בלבושו; — מלך יעט קנאה „doch hüllt er in Rechtswaltung sich" nach S. R. Hirsch Commentar zu Ex. 20, 5 und Num. 5, 14. S. 22: תולה ארץ על בלימה „so erhält er die Erde, weil er schweigend sich zu beherrschen weiss" nach dem bekannten Midrasch. Der Paitan hat aber sicherlich, wie das ganze so ausserordentlich schlicht gehaltene Stück אתה הוא אלקינו beweist, an den einfachen Schriftsinn gedacht. — S. 61: וחותם יד כל אדם בו „in welches sich jeder mit seiner Tat selber einschreibt"; — קול דממה דקה ישמע „die Stimme tiefsten Schweigens wird vernommen". — וכל באי עולם „die in die Zeitlichkeit Eingegangenen". — S. 63: ותשובה ותפלה וצדקה „Rückkehr, Selbstläuterung und Pflichttreue". — כי לא תחפץ במות המת „denn nicht den Tod des Toten willst du". S. 75: עוד יזכר לנו אהבת איתן „dauernd gedenke uns". — S. 77: ובזכות התם יוציא איום לצדק דיננו „und durch Jakauws Verdienst, der ganz Ihm sich gab, führe Gott, so furchtbar er auch sei, unser Urteil der Milde entgegen — כל מאמינים und alles vertraut. — S. 79: ומעלים עין מסוררים „auch wenn er sein Auge dem Ungehorsamen entzieht". — S. 85: מענה לשון „Lippenwort". — S. 93: מלכו דגוים „Und es treten die Herrschaft an, die so lange fischgleich (in der Tiefe unscheinbar ihr stilles Dasein gelebt)" — S. 126: כי הכל עבדיך „auch wenn ein ganzes All sich dienend dir hingibt". — S. 155: כי אתה משגבי „denn du bist meine Emporhöhe" nach S. R. Hirsch Ps. 9, 10. — S. 157: אמרתך צרופה ועדותיך צדק „der Läuterung dient dein Wort, der Anbahnung des צדק-Ideals jedes deiner uns schmückenden Zeugnisse (übrigens gegen S. R. Hirsch Ps. 18, 31 und 119, 140. — S. 139 שחרנו פניך וצדקתך נמצא „Dein Angesicht suchen wir, wir finden deine Liebe" vgl. mit S. 124 וצדקת וברכה ורחמים וחיים ושלום und Pflichttreue, Segen und Erbarmen u. s. w. — S. 146: שומרי מצותיו עוד ישובון לבצרון נדברים יראיו בהכשר ויתרון ויקשב ה׳ וישמע ויכתב ספר זכרון . . „Und bereden sich auch nur seine Gottesfürchtigen wegen der Verwirklichung seines Wortes, so horcht Gott doch hin" . . . . — S. 165: ישפט תבל בצדק „durch das Recht wird er einst ordnen die Wirren der Welt", vgl. S. R. Hirsch Ps. 98, 9. — S. 166: חוקר טוחות „das leiblich Verhüllte erforscht er" nach ebds. Ps. 51, 8. — S. 193: אנוהו כי לו יאתה מלוכה „Stätte will ich ihm bereiten" nach S. R. Hirsch Ex. 15, 2.

Aus den beigebrachten Proben geht für den Kenner der Schriften S. R. Hirsch's hervor, dass Vf. nicht nur in der Denkrichtung und in der Erklärung des Textwortes sondern auch in der Methode des Uebersetzens seinem grossen Ahnen und Vorbild S. R. Hirsch folgt. Er teilt seine Vorzüge: die Aufdeckung dem oberflächlichen Blicke nicht sichtbarer Beziehungen,

Vertiefung von Begriffen, die durch sich stetig forterbende gleiche Uebertragung banal geworden, die Durchdringung des Textes mit bedeutenden religiösen Gedanken. Die Nachteile: Ein Abweichen von der allgemein angenommenen Erklärung auch dort, wo diese durchaus zutreffend und befriedigend ist, ein öfteres Hineinlegen in den Text, das auf den der sich an den grossen פשטנים unserer mittelalterlichen Exegese gebildet, befremdend wirkt und das Streben, unter dem selbstgewählten Zwang, den Inhalt des Kommentars in die Uebersetzung zu pressen, Wortgebilde zu prägen, die das deutsche Sprachgefühl verletzen und zum Schmerze des Lesers der Wirkung einer formvollendet und echt poetisch gestalteten Partie (wie in der vorliegenden Uebersetzung des אתיתי לחננך durch das Wort „Emporhöhe") Abbruch tun. Vf. wollte doch nicht bloss einen populärwissenschaftlichen Apparat zum Schulgebrauch geben, sondern durch seine Uebersetzung wirken. Dann dürfen die Gesetze der Aesthetik, zu denen auch die Unterordnung unter das Sprachgefühl der Zeit gehört, nicht verletzt werden. Und schliesslich darf nicht vergessen werden, dass uns fast hundert Jahre von der Zeit trennen, in der S. R. Hirsch sich seine Gedankenwelt und seine Ausdrucksweise schuf.

Es soll damit nicht gesagt sein, dass alle oben erwähnten Stellen uns Anlass zu Ausstellungen geben. Eine Reihe der angeführten erscheinen uns gut und einleuchtend Das Gute würde noch mehr hervortreten, wenn wir ganze Partieen hätten wiedergeben können. Es soll auch zugegeben werden, dass die Sprachwidrigkeiten verhältnismässig sehr selten und nur dort vorhanden sind, wo Vf. dem von ihm als richtig angesehenen Grundsatz folgen zu müssen glaubt, eine besonderen Auffassung auch durch ein eigenartiges Wortgebilde der Uebersetzung wiederzugeben. Nicht minder anzuerkennen ist, dass die Uebersetzung fast immer ohne den Kommentar verständlich ist. Stellen, wie auf S. 15 die Uebersetzung von צדקם להקפות בניב שועה פעלם בקרב שנים לשמעה עת רצון ויום ישועה סביכת קרן וברית שבועה. „Ihre Gerechtigkeit lässt uns mit flehender Lippe in ihrer Stärke verkünden, ihr Wirken, dass erst im Kreislauf der Jahre hinausdringe die Kunde — und der Tag wird uns zur Stunde göttlichen Gefallens, ein Tag des Heils: (denn vor Seinem Angesicht steht) der Akeda Tat und das eidlich verbriefte Bündnis", die erst eines Kommentares bedürfen, kommen wenig vor. Wer da weiss, wie undankbar und schwierig die Kunst des Uebersetzens im Allgemeinen ist und nun noch gar die eines so spröden Stoffes, wie der der Piutim, und wie die Schwierigkeit sich potenziert, wenn man auf Worttreue ausgeht, der wird die mühselige Arbeit, der sich Vf. unterzogen hat, zu würdigen wissen und ihm dafür dankbar sein.

Der Kommentar soll nach dem übrigens schönen „Geleitwort" des Vf's. „die Uebersetzung rechtfertigen, den Paitan begleiten und seinen Empfindungen und Gedanken nachgehen". Auch diesem Vornehmen ist der Vf. gerecht geworden. Ein warmes religiöses Fühlen und edle Gedanken

sprechen überall zu uns und befähigen auch den schlichten Leser, die Tiefe und Innigkeit der jüdischen Dichterworte auszuschöpfen und nachzuempfinden.

Zu היום הרת עולם S. 97 und טפצו בני כנען S. 195 vgl. die aufschlussreichen Bemerkungen von Hoffmann „Literarische Notizen" Jeschurun III, 519 bezw. IV, 559, zu denen jeder Piuterklärer Stellung nehmen sollte.

Alles in Allem ein wertvolles Buch, das in keinem jüdischen Hause fehlen darf. Für eine Zeit, in der die Papiernot nicht mehr eine so grosse Rolle spielen wird, empfiehlt es sich, das Buch als vollständiges Machsor zu drucken, damit es auch im Gotteshause benutzt werden kann.

J. W.

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.
Druck von H. Itzkowski, Berlin N. 24, August Straße 69.

קרובים להרב שסידר את הגט ש״מ דסידור גט לא מיקרי דין מיהו יש לחלק דהתם בשליח המביא גט מדינא א״צ ב״ד דהא קיי״ל דנותנו לה בפני שנים אבל גבי ש״ק בודאי דצריך ב״ד גמור לקיים ההרשאה דהא כל זמן שאין ההרשאה מקויימת לית בה ממש וא״כ אפשר דאיכא קפידא וכיין דלא היה לנו ראיי׳ להקל הסכמנו שלא לכתוב הנפק כיון דבלא״ה העדים הם לפנינו ואין צורך בהרשאה.

כל זה עשינו ונמרנו ביום ד׳ ח׳ אדר הראשון תקפ״ו. והאשה שרה הנ״ל אחר אשר קבלה חצי הסך ממה שהשלישו לה כפי אשר הותנה ביניהם, נסעה מהעיר הזאת לשוב בית אביה, והבעל לא בא לכאן עד סמוך לפסח ממש ונמשך מעשה הגט עד יום א׳ זיי״ן אייר אשר הוקבע מאתנו, וזה הסדר אשר סדרנו לנו:

(סוף יבא).



המו״ל: ד״ר י. וואהלגמוט. העורך: ד״ר ש. גרינברג.

דפוס ה. איצקובסקי, ברלין.

ובזה נבאר בקיצור הסדר שסדרנו כל דבר בטעמו ונימוקו. מה שהצרכנו להשוות עצמם עם השליח קודם שתתרצה לשליחותו כ״ה בסדר ג״ש סי״ב גבי שליח להולכה כדי שלא יטעון עד״ז לא נתרציתי ואיכא לעז. סעיף א׳. יזמין ב״ד של שלשה. היינו אם רוצין לקיים החתימות אבל אם אין רצונם לעשות הנפק מדינא א״צ ב״ד. סעיף ג׳. העדים יכירו את האשה. זה פשוט בטעמו דאם אינן יודעין שזו היא אשתו של פלוני לא הוי שליחות. והיה נראה לנו דהיה צריך לחקור אם יש בעיר עוד אחר ששמו כשמו מיהו לפי שעיקר חששא זו בשעת נתינת הגט לא הטרחנו עצמנו לחקור אחר זה. סעיף ד׳. לבדוק את האשה אם היא גדולה. כ״ה בש״ע סקמ״א סכ״ח. ולכאורה נראה דאיירי דוקא אם נתקדשה ע״י אביה כשהיא קטנה דהוי קדושין דאורייתא ודילמא עדיין היא קטנה ואינה עושה שליח אבל אם נתקדשה ע״י עצמה כגון בנדון שלפנינו א״כ א״צ בדיקה דממ״נ דאם היא קטנה הרי לא היו קידושיה קידושין, מיהו הפוסקים לא חילקו בכך. וצ״ל דסברי דאף אם נימא דקידושיה לא היו קידושין מ״מ עכ״פ מיאון בעיא והכא אין כאן לא גט ולא מיאון. א״נ י״ל דחיישינן דבשעת שליחות היא קטנה ולאח״כ נעשית גדולה וכמ״ד ביבמות דק״ט דגדלו קידושין בהדה והוי קידושי דאורייתא אע״ג דלא בעל ,ואע״ג דהפוסקים לא פסקו כן מ״מ י״ל דחששו לחומרא. וע׳ בד״מ שהקשה כעין זה גבי קטן. סעיף כ״ג. השליח לא ימסור שליחותו לשליח אחר. דבר זה פשוט בטעמו כיון דקיי״ל בסקמ״א סמ״ג דאין שליח קבלה עושה שליח א״כ אם עשה שליח אחר לא מהני והוא כבר סלק עצמו משליחותו וצריך מנוי מחדש דדוקא גבי אשה קיי״ל שם סמ״ד אם עשתה שליח אחר לא ביטלה השליח הראשון אבל השליח כיון שאין בידו לעשות כן הוי ביטול. ובאמת בעיטור כתב בנוסח של שטר הרשאה של ש״ק ואני נותן לך רשות לעשות שליח וכו׳ אבל אנן לא קיי״ל כן וכן אם אם כותב שיקבל הגט משליח בעלה כיון דקיי״ל סקמ״א דאינו רשאי לקבל מיד שליח בעלה א״כ השליחות וההרשאה בטלים. ודע שמה שהארכנו לפרש בהרשאה כל פרטי הדברים אע״ג דבהרשאה של שליח הולכה אין מאריכין כל כך היינו משום דהתם ההרשאה אינה מעכבת, ואפי׳ נאבדה, הגט כשר ואעפ״י כן כ׳ הב״י דאם השמיט בה דבר שעיקר השליחות תלוי בו ההרשאה פסולה, וכ״ש בהרשאה של ש״ק שעליה אנו סומכין ומתירין א״א לעלמא ע״כ צריך הב״ד של הנתינה לעיין ולידע כל פרט ופרט אם נעשה כדינו ואם השמיט דבר אחד מדברים המעכבים ודאי ההרשאה פסולה.

והנה אנחנו לא כתבנו הנפק על ההרשאה לפי שידענו שאנחנו נהיה הב״ד שיסדרו הגט ועלה בלבנו ספק אם הב״ד החתומים על ההנפק יכולים להיות ממסדרי הגט ומקום הספק הוא מהא דקיי״ל בח״מ סמ״ו סכ״ב דייני קיום לא יהיו קרובים להדיינים שדנים על המלוה עצמה וא״כ כ״ש שדייני הקיום הם עצמם דנים על המלוה דפסולין ובאמת שאפשר לחלק דסדור הגט לא מיקרי דין כמ״ש רמ״א בסדר הגט וכן משמע ממ״ש בסדר מהר״ם סדר גט שלישי ס״ח דיכולים הב״ד להיות

שליחותו לשליח אחר ומה שנעשה בפנינו ושמענו וראינו כתבנו וחתמנו להיות לראיה ביד השליח שמואל בן יעקב על מנוי שליחות קבלת הגט והכל שריר וקים.

משה בן זעליגמאן עד
שמואל זנוויל בן כ״ה מנלי מיץ עד

אח״כ יכתבו ב״ד את ההנפק ויחזרו לחתום (היינו לכתוב ההנפק) סמוך לחתימת העדים ממש. וימסרו את ההרשאה מקוימת ביד השליח. והב״ד יעשו להם העתק מענין מנוי השליחות הנ״ל עם כל השאלות והתשובות הכל כפי שנעשה בפניהם דברים כהווייתן גם יעשו להם העתק מההרשאה ומהנפק ויהיה להם הכל למשמרת אולי יארע גמגום או ספק באחד מהפרטים ויוכלו לעמוד בקל על הבירור.

והנה אנחנו לא כתבנו הנפק על ההרשאה גם לא מסרנו אותה ליד השליח מטעם שיתבאר בסמוך.

(הערות: יברור שליח שיהא כשר לשליחות כמו שנתבאר גבי שליח הולכה ולא יהא קרוב הכל כמו שנתבאר. — והיה ראוי לכתוב בהרשאה שהעדים ידעו שהשליח הוא גדול בשנים אך לא מצאתי כן בשום נוסח גם בהרשאה של שליח להולכה לא הוזכר זה).

בכאן נעיר בקצרה על ענין שליחות קבלה לפי שהפוסקים לא ביארו לנו בזה כל הצורך.

ככר כתבתי דרבינו פרץ והאחרונים אחריו החמירו בש״ק משום שצריך שיכירו כל החתימות של ג׳ הדיינים ומלבד חששא זו יש לגמגם הרבה להתיר א״א לעלמא על סמך כתב הרשאה ובפרט אם נתפוס כדברי הרמב״ם דכל עיקרו של שטרות אינו אלא מד״ס ואע״ג דמתירין האשה לעלמא אם מביאה גטה לפנינו התם שאני שהרי השטר מוכיח ע׳ ב״ש סקמ״א ס״ק מ״ו ואפי׳ לדעת החולקים על הרמב״ם אין לנו ראייה להתיר דאפשר דשטר הרשאה לא ניתן ליכתב וכן מצינו סי׳ מ״ב ס״ד מצאו בשטר פ׳ קידש פלונית וכו׳ והביא הב״י וד״מ אפי׳ הוא מקויים אין משגיחין בו כיון דלא ניתן ליכתב וכיון דבמשנה תנן דשליחות קבלה צריך דוקא עדים ולא מצינו בשום מקום בש״ס שהזכירו שטר הרשאה לענין זה קרוב הדבר לומר דמקרי לא ניתן ליכתב גם מצד אחר יש לגמגם דאפי׳ מכירין חתימות הדיינים מ״מ מאן מסהיד על השליח דהוא הוא דלמא נאבד שטר ההרשאה מן השליח והוא מצאו או שהשליח הראשון עשה אותו שליח וכ״מ בב״ש סקמ״א סקט״ו וכן בב״ש סקמ״ב סק״ז דש״ק אינו נאמן לומר דהאשה עשאתו שליח על כן צריך עיון דאפשר אם אין מכירין השליח אפי׳ בשעת הדחק אין להתיר וע׳ מ״ש הב״י בשם הר״ש בן הרשב״ץ. מיהו כל זה אם עושין מעשה ע״פ שטר ההרשאה אבל במעשה שלפנינו שאנחנו הב״ד בעצמנו ראינו וסדרנו את כל מעשה השליחות גם השליח והעדים הם לפנינו בזה אין שום צד לאיסור גם לא היה צורך לשטר הרשאה אלא שעשינו זאת לרווחא דמילתא וגם מחששא שמא ימות אחד מן העדים שלא ישאר ספקוק בדבר.

שבועה או נדר. לא. יז) אולי נשבעת שלא לקבל גט או לעשות שליח (ואם אמרה שנשבעה יתירו לה). לא. יח) אולי מסרת מודעה (הכל כמו בסג״ר של מהר״ם סמ״ד ובטול מודעה שם). יט) יודיע ויברר להאשה מה הוא ענין שליח לקבלה. כ) תאמר אל העדים: אתם עדים משה בן יצחק, שמואל בן מנחם, שמעו שאני ממנה את שמואל בן יעקב להיות שליח קבלה. ותאמר אל השליח: אני שרה בת יעקב המכונה קאפל ממנה אותך שמואל בן יעקב להיות שלוחי לקבל גטי בשבילי מבעלי אליהו וכו׳ בכל מקום שתמצאהו, ותזכה לי בו, ותהא ידך כידי וקבלתך כקבלתי ומיד שיגיע הגט מיד בעלי אליהו וכו׳ לידך אהיה מגורשת ממנו ומותרת לכל אדם, ואני מקבל עלי בשבועת התורה שלא לבטל את השליח. כא) הרב אל השליח: „השמעת דברי האשה שמנתה אותך לשליח קבלה״. הן. כב) „האתה מרוצה לשליחות זו בלי שום אונס ובלי תנאי״. והשליח יאמר: „בלב שלם ובנפש חפצה אני אתרצה לשליחות זו בלי אונס ובלי שום תנאי״. כג) הרב ישביע להשליח שלא יבטל את שליחותו ולא ימסור שליחותו לשליח אחר. והשליח יאמר: אני נשבע בשבועות התורה שלא לבטל שליחות זו ולא למסור את שליחותי לשליח אחר. כד) אח״כ ישאל הרב להעדים: „שמעתם שמנתה האשה הזאת שרה וכו׳ את שמואל בן יעקב להיות שליח קבלה לקבל גטה בשבילה מבעלה אליהו וכו׳״. הן. „שמעתם שהתרצה שמואל וכו׳ לשליחות זו בלי אונס ותנאי״. הן. „שמעתם שהאשה שרה וכו׳ בטלה כל המודעות שמסרה על שליחות זו וגם נשבעה שלא לבטל השליח״. הן. „שמעתם שנשבע השליח שלא לבטל שליחותו ולא למסור שליחותו לאחר״. הן.

אחר זה יכתבו את ההרשאה, וזה נוסח ההרשאה אשר הסכמנו עליה. זכרון עדות שהיתה בפנינו עדים חתומי מטה ברביעי בשבת שמנה ימים לירח אדר הראשון שנת חמשת אלפים וחמש מאות ושמונים ושש לבריאת עולם למנין שאנו מנין כאן במתא פאריש איך שבאה לפנינו האשה שרה בת יעקב המכונה קאפל אשר ידענו כי היא גדולה בשנים ובסימנים וגם אנחנו מכירים אותה כי היא אשת אליהו בן פנחס המכונה זעליגמן ואמרה לנו הוו עלי עדים כשרים ונאמנים איך שברצון נפשי בלי שום אונס ובלי שום תנאי אני ממנה את שמואל בן יעקב להיות שליח לקבל לי גטי מיד בעלי אליהו בן פנחס המכונה זעליגמן ואחר שבטלה בפנינו כל המודעות שמסרה על שליחות זו אמרה בפנינו אל שליחה שמואל בן יעקב אני שרה בת יעקב המכונה קאפל ממנה אותך שמואל בן יעקב להיות שלוחי לקבל גטי מיד בעלי אליהו בן פנחס המכונה זעליגמן בכל מקום שתמצאהו ותזכה לי בו ותהא ידך כידי וקבלתך כקבלתי ומיד שיגיע הגט מיד בעלי אליהו בן פנחס המכונה זעליגמן לידך אהיה מגורשת ממנו ומותרת לכל אדם והשליח שמואל בן יעקב התרצה לשליחות זו בדעת שלימה ונפש חפצה וקבלה האשה על עצמה בשבועת התורה שלא לבטל את השליח גם השליח נשבע בשבועת התורה שלא לבטל השליחות ושלא למסור

דאשה שלא נישאת בחופה וקידושין בפומבי אין לה דין א״א והאשה שרה הנ״ל חופה וקידושין שלה היו בהסתר גם לא בהסכמת הערכאות על כן אם תרצה להנשא לאיש אין אדם יכול למחות בידה, ואע״ג דבשאר דוכתי לא חיישינן להכי מ״מ אשה זו שעסקיה רעים כנודע חששא קרובה היא על כן מצוה להפריד בין הדבקים. וכל זה אלו היה כאן מקום להחמיר שלא לגרש ע״י ש״ק אבל בנדון דידן אין שום שמץ חומרא*) דהמעיין בטור יראה דעיקר החשש הוא משום שטר השליחות ושטר הקבלה שבכל אחד מהן צריך שיכירו שם במקום שנותנין הגט כל החתימות של השלשה הדיינין וזה באמת דבר שאינו מצוי מלבד שאר החששות שיש בדבר וכמו שאבאר אבל אם העדים בפנינו שמעידין על השליחות וגם מכירין את השליח בזה אין שום חשש בעולם ובנדון דידן שנתינת הגט תהיה בעיר הזאת והעדים והשליח עומדים אתנו להעיד על כל פרט ופרט ואנחנו הב״ד יודעים בעצמנו כל ענין השליחות כפי אשר עשה בפנינו לזאת הסכמנו להזדקק לזה וסדרנו את הדברים לפי מה שעלה בידינו אחר העיון בהפוסקים. והיה זה ביום ד׳ ח׳ אדר הראשון-שנת תקפ״ו פה פארים אחר שהשוו הקרובים את עצמם עם השליח עבור שכרו.

א) יזמין ב״ד של שלשה הכשרים לדון דיני ממונות. ב) יהדר אחר שני עדים כשרים שלא יהא בהם שום חשש פסול ולא יהיו קרובים לא לאיש ולאשה ולשליח או לב״ד ויהיו יודעים לקרות ולחתום ההרשאה. ג) יהדר שיהיו אלו העדים מכירים את הבעל ואת האשה. ד) יבדוק את האשה ע״י נשים אם הביאה סימנים (הכל כמו בחליצה ממש). ה) הב״ד יתועדו יחדיו ואח״כ תבוא האשה והשליח והעדים לעמוד בפני הב״ד גם הנשים שבדקו אותה. ו) ישאל את האשה: „מה תרצי״ ותאמ־: באתי הנה לעשות שליח שיקבל גטי בשבילי מיד בעלי אליהו בן פנחס המכונה זעלינגמן. (וכל השאלות הבאות יפרש היטב בלע״ז כדי שתדע האשה והשליח והעדים כל פרטי הדברים בבירור). ז) יודיע הרב לשליח שאם יהא שליח שאסור לישא הגרושה. ח) הב״ד יהרהרו תשובה בלבם גם יאמר כן אל העדים ואל השליח. ט) יזהיר את האשה והשליח והעדים שלא ישיבו על השאלות ב״פ הן או ב״פ לאו. י) יזהיר את העדים שישמעו היטב מה שישאלו את האשה ואת השליח ומה שישיבו. יא) ישאל לנשים אם בדקוה כדין ואם יודעים שהיא גדולה (ואם אין הנשים בפנינו יודיע לעדים שנבדקה כראוי): הן. יב) אל העדים: הידעתם כי האשה הזאת שרה בת יעקב המכונה קאפל היא אשת אליהו וכו׳. הן. יג) אל האשה: את מי תרצי שיהא שלוחך לקבל גטך מיד בעלך אליהו וכו׳. ותאמר: אני רוצה לעשות שליח לזה שמואל בן יעקב שיקבל גטי בשבילי מיד בעלי אליהו וכו׳. יד) ישאל את השליח אם הוא מתרצה לשליחות זו. ויאמר הן. טו) ישאל את האשה אם היא עושה מרצונה הטוב שליח לקלה את שמואל בן יעקב. ותאמר הן. טז) אולי את אנוסה לשליחות זו ע״י

*) ימים רבים אחרי כן מצאתי במהרמ״פ ס״ג שכתב כמו כן היכא דליכא חששא דהכרת חתימות מודה ה״ר פרץ.

הגאון ר' מגדל קארגויא ז"ל.

סדר גט ע"י שליח לקבלה.*)

(לזכרון פארים תקפ"ו).

בא לידינו מעשה שאשה אחת רכה בשנים שמה שרה בת קאפל בריחה מבית בעלה אלי' בן זעליגמן וזה יותר משתי שנים שהיא מתגוררת בבית קרוביה וכל ההשתדלות לפתותה לשוב אל בית בעלה היתה לריק, גם נסו קרובי הבעל לרצותה לקבל גט מיד בעלה כדי שלא ישב גלמוד בלי אשה גם זה לא הועיל כי אמרה בפירוש שכך כוונתה שלא יוכל לישא אשה אחרת אם לא שיתן לה סך גדול מאוד אשר אין ביכולת הבעל וקרוביו. וזה איזה שבועית נודע לקרובי הבעל, כי האשה תלך מכאן לקבוע דירתה בעיר ברעסט בבית אביה אשר דר שם ואז נועצו הקרובים לנסות עוד הפעם לרצותה במיטב כסף למעשה הגט והצליחה דרכם שהבטיחה האשה לקבל גט וכבר השלישו לה סך המוסכם ביניהם. והנה הבעל אינו בעיר הזאת לפי שעה גם לא נודע מקומו וגם מתי יבוא לביתו ובאו לפנינו קרובי הבעל לשאול מאתנו אם יש דרך לקבלת הגט בלי שימתינו עד ביאת הבעל כי הדבר נחוץ מאוד מאחר שהאשה גמרה בדעתה לילך לעיר ברעסט בתוך ימים אחדים ואינה רוצה להמתין עד שיבוא הבעל גם יש לחוש שתחזור בה ממה שהבטיחה לקבל גט, וידוע דבעיר ברעסט לא נמצאו תורה וק"ו שלא נמצא שם ב"ד הצריך אם נעשה הדבר ע"י שליח להולכה כל זה הציעו לפנינו הקרובים.

והשבנו להם שדבר זה הוא דבר חדש וגם חמיר מאיד ולפי שעה אין אתנו להשיב הן או לאו וקבענו להם זמן לחזור ולבוא לפנינו לאחר כלות ז' ימים ובינתים נעיין בדבר. והסכמנו שבתחלה יעיין כל אחד ואחד בפני עצמו בפוסקים המדברים בענין ובכל דבר שיסתפק לנו נראה לברר במעמד כולנו עד שיצאו הדברים מוסכמים לדינא.

וזה אשר עלה בהסכמתנו.

ידוע מ"ש הטור בשם רבינו פרץ ואחריו נמשכו האחרונים (ש"ע סקמ"א סכ"ט) דבזמן הזה אין להזדקק לגרש ע"י שליח קבלה, אבל הב"ח והט"ז הסכימו דבמקום שא"א בענין אחר שרי והביאו מעשה באיש שהיה עתים חלים ועתים שוטה וגרש ע"י ש"ק. ונידון דידן עדיפא מדידהו דהתם לא הוה אלא ספק השקול וכאן הוא קרוב לודאי שיתבטל מעשה הגט לגמרי או לא יוגמר הדבר קודם שתשתנה רצון האשה. עוד ראינו שיש מצוה גדולה ואפרושי מאיסורא בדבר הזה לפי שיש לחוש שתאמר פנויה אני ותנשא לאיש מאחר דבעיר ברעסט וסביבותיה המה יהודים מעטים וכולם מפוזרים בכפרים ועיירות ורבים לא ידעו כלום מדת משה וישראל וסוברים

*) נעתק מכ"י של הגאון ע"י הרה"ג פרופ' ד"ר הופמן נ"י.

מימי ר"ג וראב"ע אודות דברי חכמי דורות הראשונים ומחלוקותיהם. ואם נשים זאת לפני עינינו, נבין ג"כ כי מס' זאת מורכבת מג' יסודות מג' דורות שונים, דור מקבלי ההלכות, דור המעידים עליהן, ודור המסדרים. וכן הדבר כבר במשניות הראשונות מפרק ראשון. שמאי והלל „אבות העולם" (עי' משנה ד') נחלקו בשלשה דברים, ובימי ר"ג העידו המעידים על המחלוקת המשולשת ההיא (עי' בריש התוספתא) ומסדרי המשנה נתנו לעדות זו מקום בראש המסכת.

ועתה נפקחה נא עינינו ונראה איך שנו התנאים, אשר העידו על המחלוקת המשולשת הנ"ל לפני חכמי הב"ד בכרם ביבנה, בלשונם, בהקדימם שתי פעמים שמאי להלל, רק בהלכה הג' אודות המים השאובים עשו להיפך להקדים את הלל, נגד הסדר ונגד חקי המליצה להשוות את הדברים הנאמרים כסדר זה אחר זה; וממילא יקשה למה עשו זאת לשנות את דבריהם? והנה לא נעלם ממני כי כבר הרגיש בעל התוס' יו"ט בזה והביא לדוגמא דברי המשנה בפ' ג' משנה ט' דסוכה ובפ' ד' משנה ה' דגיטין; אך במחכ"ת אין הנדון דומה לראי' כלל, חדא דשאני שמאי והלל מבית שמאי ובית הלל, וחוץ מזה במשניות הנ"ל אופן המליצה, בבא ב"ש להוסיף על בית הלל או להתוכח עמם מכריח מעצמו להקדים ב"ה. אך במשנתנו איזה הכרח הי' לעשות כזאת? אם לפי שהלל הוא בהלכה זו המחמיר? הלא גם במשנה א' הוא המחמיר, ואעפ"כ שמאי קדמן. ומי יאמר לנו למה לא היו המעידים על הג' המחלוקות יכולים לומר גם במשנה ג' שמאי אומר תשעה קבין מים שאובים פוסלים את המקוה, והלל אומר מלא הין? אך התשובה (מפי מסדרי המשנה) בצדה: החכמים אשר העידו על הג' המחלוקות במשניותינו מסרו כל אחת כפי השמועה ובאותו לשון עצמו ששמעוה מפי הקודמים להם, יען כי „חייב אדם לומר בלשון רבו" ולא לסור מלשונו אף כי הוא נגד הסדר וחקי המליצה בהאסף הלכות שונות לאגודה אחת, ולכן לא הסבו את סדר השמות בהמחלוקת השלישית.

את זאת מצאתי והבאתי תודה לאל דעות אשר הנחני בדרך זה הנראה לי דרך הפשטות הגמורה והאמתית במאמר זה; אחלי יכירו וידעו מורינו חברינו כי באופן זה תסור כל קושי' וכל זרות בס"ד!

והחכם החוקר בעמ"ח דורות הראשונים מביא משנתנו לאות ולעדות על דעתו המשונה מדעות החוקרים אשר לפניו, והיא כי עיקר רבותיו של הלל בבבל היו, ואם ישאל אדם: האם תוכל להראות לי מקום במשנה אשר נזכרו בו הרבנים הבבליים ההם? תשובתו של הרב הנ"ל (מוזכרת מחדש במכתב השבוע האיזראעליט בגליון כ"ב של השנה הזאת): עיין פרק א' משנה ג' דמס' עדיות וראה כל הדחוקים הגדולים אשר נאמרו בפירוש משנה זו, וסבת כל זה הטעות הגדולה אשר מלת „רבו" של הלל תורה על שמעי' ואבטליון, וזה איננו כי „רבו" ר"ל רבותיו בבבל; ואחרי גלות החוקר את המציאות החדשה הזאת יורה לנו בחריפות נוראה למה זה דברו רבותיו של הלל בבבל בלשון הין עד שהלל היו מוכרח ללכת בזה בעקבות רבותיו.

והנני אומר: גדולתו וחכמתו של הרב החוקר במקומן מונחות; אך גם אם נקבל מציאותו החדשה בענין חכמי בבל ורבותיו של הלל בעת ההיא, מה תועיל לנו בפשטות דברי משנתנו? הלא בלי שום ספק המאמר „שחייב אדם לומר בשם רבו" שייך רק במקום אשר ההלכה נאמרה בהדיא בשם הרב הקודם או לכל הפחות במקום שמועה, ולא במקום אשר החכמים מורים הלכה מסברת עצמם כהלל ושמאי במשנתנו. (עיין עוד למטה מזה).

ואני בראותי מבוכה ומחלוקת הדיעות כזאת, אמרתי בלבי זה איזה שנים, אסורה נא ואראה את המראה הנורא הזה, איך עמלו וטרחו חכמינו המבקרים בכל דור, ובתוכם גם הנפילים הנשגבים אשר ממעיני ידיעתם אנו שואבים תמיד, למצא בדברי המשנה הזאת פשר דבר, ולא הועילו; אולי יישר בעיני האל להקרות לאחד מצעירי תלמידיהם מציאת המבוא ליכנס בדרך הפשט האמתי. ועתה לעת כזאת ביום שידובר מחדש על הענין הזה, ארשה להציע לפני קוראי הירחון הלז את אשר חנני אלהי הרוחות בחסדו, ומה מאד אשמח אם פרי עניות דעתי ימצא חן בעיני חכמי ישראל יע"א.

וזה החלי לאמר כי המאמר „שחייב אדם לומר בלשון רבו" יאות רק במקום אשר חכם אחד הורה הלכה בשם החכמים אשר קדמוהו, ואם נבקש הטעם למה בחר לו לשון זאת ולא לשון לאחרת, נמצא כי אין שום נפקותא ואין שנוי ענין כלל בין בחירת מלה זאת או מלה אחרת ואין שום טעם ליתרון המלה על חברתה רק החיוב לדבר בלשון רבו בלבד, כמחלוקת רב יהודה ורב ספרא במס' ברכות מ"ז א' אם „לאכול" או „לטעום" אתמר, או המחלוקת במס' בכורות ה' א' אי ר' יוחנן הי' האומר קדשו בכורות במדבר וריש לקיש האומר לא קדשו או איפכא איתמר, וא"כ דברי ר"י באמרו לא קדשו ר"ל לא הוצרכו לקדש מפני שכבר קדושים היו, ואין שם שום נפקותא לענין דברי ר"י אם אמר קדשו או לא קדשו רק משום שחייב אדם לומר בלשון רבו בלבד.

וזאת שנית נבונן היטב, כי מסכת עדיות משונה באיכותה ובעצמה מכל חברותיה, יען כי מסדרי המשנה לא שמו לעיניהם במס' הזאת לסדר ההלכות כאשר באו בקבלה מפי החכמים הקדמונים בעצמם, כי אם העדיות אשר העידו התנאים

ואם נלך בדרך הראב״ד להאמין כי לשון הין הי׳ צריך להתנצלות על ששיער בהין ולא בקבין כי כוליה גמרא, תשארנה קושיות לרב, והעולה על כולן: האם באמת לשון הין היא כל כך זרה בדברי חכמינו ז״ל בדורות שונים? נעיין נא בב״מ ס״א ב׳ ובב״ב פ״ט ב׳: ת״ר . . . . . ק״ו להין וחצי הין וכו׳; בב״ב צ׳ א׳ (עי׳ ג״כ תוספתא דב״ב פ״ה): ובמדת הלח הוא עושה הין וחצי הין וכו׳; תוספתא דמאי פ״ג: ובלח הין מדה גסה מהין ולמטה מדה דקה; מנחות ט׳ ב׳: ז׳ מדות של לח היו במקדש הין וחצי הין וכו׳; תוספתא דמנחות פ״ז: שמן זית הין שנים עשר לוג; מנחות פ״ט א׳ (ע׳ ג״כ כריתות ה׳ ב׳, הוריות י״א ב׳ ושקלים ירושלמי ו׳ א׳): הין תריסר לוגי הוויין; ב״ב פ״ו ב׳: כגון דא״ל הין בשנים עשר סלעים לוג בסלע אני מוכר לך.

והקושיא הנ״ל העומדת נגד פירושו של הרמב״ם ז״ל היא בעצמה תקום נגד הגר״א ז״ל באמרו כי ההתנצלות היתה על הוספת מלת מלא, וכי לכך הי׳ הלל צריך לה, יען כי רבותיו לא יכלו לאמר הין ואמרו אין, ולכן הוסיף מלא משום דבלא זה הי׳ משתמע אֵין. וחוץ מזה, הלא דבר רגיל הוא להוסיף מלא בהזכרת המדות הן במקרא הן במשנה (עי׳ כלאים ג׳ ג׳, שבת ז׳ ד׳, ח׳ ה׳, כלים י״ז, י״ב)? וא״כ איזו התנצלות צריכה לזה?

ולבד מכל זה לא מצאנו ידינו ורגלינו בבהמ״ד אם נאמין שהלל ושמאי אמרו כאן דבריהם בשם שמעיה ואבטליון, ואח״כ באו שני הגרדיים והעידו ג״כ משום שמעי׳ ואבטליון. הנה דבר זר ומופלא יש כאן: ג׳ מחלוקות בדברי החכמים הנ״ל, והשומעים בחרו בעדות הגרדיים ולא בערותם של הנשיא והאב״ד! אך אמנם מדברי התוספתא משמע בהדיא, כי הלל ושמאי דברו כאן מסברת עצמם ולכן לא עמדו על דבריהם במקום שמועה!

וגם החכם דאברזינסקי בחקירתו הנ״ל לא הביא רוח והצלה, באמרו כי המאמר „אלא שחייב אדם״ וכו״ הוא מאמר התנצלות לרבנו הקדוש על שאמר הין ולא שלשה קבין בכל הש״ס, וא״כ לשון רבו ר״ל לשון הלל; כי הפירוש הזה קשה מכמה צדדים, חדא, הרי כבר ראינו, כי לשון הין באמת איננה זרה כ״כ בדברי חכמינו ז״ל עד שצריך התנצלות על זה. ועוד קשה, כי אין זאת הוראת הדברים „חייב אדם לאמר בלשון רבו״ להעיר שמסדרי המשנה בקשו להביא כל הלכה והלכה כאשר היתה שנויה בפי אומרה. דבר זה הוא פשוט ומקובל, ואינו צריך לנתינת טעם ק״ו לשום התנצלות או הצטדקות. גם ראינו שבכל מקום שעשו מסדרי המשנה הערותיהם על לשון ההלכות עשו זאת להגיד דבר על דברי החכמים אשר היו לפניהם (כמו: אלא שדברו חכמים בהווה, אלא שדברו חכמים בלשון נקי, לא אמרו מטילין אלא מטיל, לא דברו בנשיא אלא בהווה, לא דברו בשיירא אלא בהוה, חרש שדברו בו חכמים בכל מקום; ובפרט בפרקין עצמו: ולמה מזכירין את דברי שמאי והלל לבטלה, שלא יהֵא אדם עומד על דבריו, ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין) ולא להצדיק את עצמם על סגנון דבריהם.

ארי' ליבוש האגנה, אמשטרדם.

פירוש משנה.

(עדיות פרק א. ג.)

ראיתי מבוכה גדולה ומחלוקת רבה בין חכמי עמנו הקדמונים והאחרונים בענין פירוש המשנה הג' במס' עדיות פרק א' „הלל אומר מלא הין מים שאובים פוסלין את המקוה (אלא) שחייב אדם לאמר בלשון רבו" וכו'. כולם בקשו בעומק שכלם למצא טעם ההתנצלות הזאת על סגנון הדברים „מלא הין מים שאיבים" וכו' משום שאינו מן הראוי לאדם לסור מעצם דברי רבו. וכי יש איזו זרות שנוי בדברים הנ"ל עד שהיה צריך להתנצלות כזו? בתשובת השאלה הזאת חקרו ועמלו, זה אומר בכה וזה אומר בכה, האחד בונה והבא אחריו סותר, ועד היום לא נמצא פירוש מוברח הקולע אל מטרת פשט האמתי.

בנוגע אל פרושיהם של הענקים העצומים רש"י ז"ל (שבת ט"ו א') ורמב"ם ז"ל וראב"ד ז"ל בפרושם על המשנה וגם הגר"א ז"ל (הביאו בעל תפארת ישראל, והוזכר מחדש במכתב השבוע האיזרעליט בחדש ניסן העבר לכבוד תקופת מאתים שנה מעת הולד הגאון ז"ל) כבר הרחיב החכם יוסף דאברזינסקי בספר היובל לכבוד מו"ה נחום סאקאלאוו (דף רמ"א—רמ"ט) לגלות הספקות הרבות והקשות אשר יולידו ברוח כל מעיין. ואחריו קם הרב החוקר בעמ"ח דורות הראשונים בחלק א' כרך ג' דף מ"ח להלהם נגד הפרושים הנ"ל, ושניהם פנו לעצמם דרך אחר בביאור דברי המשנה, זה משונה מזה.

כל המעיין בדבריהם יודה בנקל כי פרושיהם של הראשונים אינם מספיקים להסיר הזרות בדברי התנא.

מה שחשבו אחדים כי לזאת בחר התנא בלשון הין מפני שהוא לשון תורה (לשון רבו ר"ל לשון משה רבנו, כפירוש שני של רש"י בשם רבותיו) אין זה טעם מספיק, יען כי בכמה מקומות לא הקפיד עלכך (כאשר כתב רש"י ז"ל בעצמו) ולשון תורה לחוד לשון חכמים לחוד. אך להיפך אין שום עברה ועון חטאת נפש אם לפעמים ידבר התנא בלשון התורה עד שצריך התנצלות על זה כפירוש הראשון של רש"י ז"ל.

אדרבא, במקומות אין מספר חכבו רז"ל לדבר בלשון המקרא. ואף אם באמת היה הדבר כן, שהלל דבר בלשון הזר בפי חכמינו ז"ל יען שמע כן מרבותיו, הלא תשוב השאלה על רבותיו בעצמם, מדוע לא בחרו הם בלשון המורגל?

וגם זה אינו מתישב אל הדעת ששמעי' ואבטליון לעגו בשפתם בהיותם גרים או לכל הפחות ממשפחת גרים, ואמרו אין במקום הין, ולכן גם הלל קרא כן לדבר בלשון רבותיו — כפירושו של הרמב"ם — , הכי התלמיד מצווה לגמגם בלשונו כרבו?

המיחדים יחודים. העיקר אצלו הוא המון העם הפשוט שאין בכחו הרוהני לכוין כונות ולתקן תקינים. אל יתעצב חלילה ויחשב שתעבה היא חפלתו, רק ישמח גם הוא וידע „כי בזווג הרוחני היא הדבור בתורה ותפלה כשהוא באבר חי, בשמחה ותענוג אז הוא מוליד". ועבודתו היא „לעשות יחוד גם בספורי דברים עם חברו ולהסיר העצבות". וע"י זה יגיע אל מדרגה יותר גבוהה וידע לתקן את נשמתו הוא בדרך „איזה גבור הכובש את יצרו, מדותיו וחמדתו לעבודת אלקים", כענין „סור מרע ועשה טוב, פירוש, שיעשה מרע טוב". ולששה הנובעת ממוסר זה נותן הוא דעות והגיונית שונים: „ע"י אכילה ושתיה ועסק במו"מ נוחה הנשמה מהתלהבותה ומתחזקת לשוב לדבקות יותר עליון" „יש בחינה שאחר עלותו למעלה חוזר ויורד כדי להעלות מדרגות התחתונות, ובכל ירידה צריך אזהרה איך לחזור ולעלות שלא ישאר ח"ו למטה" „בתוך שקר יש אמת", „כל נברא הוא מוגבל וגם ראיתו היא מוגבלת" „האיך אפשר שמי שיש לו סוף יוכל לראות את הא"ס" „אם רוצים ליפרע העונש ממי שהוא ראוי לעונש, אז נוטלים ממנו מדת הבטחון" „אין אימר ואין דברים שם למעלה רק עולם המחשבה". בין הדעות ותורת המוסר נמצאים ג"כ כאלו שנראות מיוחדות בעד מורה הדרך לעם ומנהיגו. גם אצל המנהיג ישנם עוד דברים שצריך אליהם הוא בתור מנהיג היא „להעלות אנשי עשיה אל המחשבה".

אלה הם, תורות, מוסר, עבודת אלקים ורגש האדם, שיצר איש אחד, איש־שהקהיל סביבותיו חלק גדול מעם העברי בערותיו שיצר.

- לבקר את התורות האל אך למותר הוא, כי ברות ועומדות הן, נובעות וחודרות אל לבות כל שומעיהן.

האגדה החסידית כתרתהו בזר הכבוד. „שאחיה השלוני, שקבל ממשה רבנו ע"ה והיה מיוצאי־מצרים ואח"כ מבית דינו של דוד המלך ע"ה, רבו של אליהו הנביא, היה רבו של רבנו הבעש"ט", ומצד שני עורר התנגדות גדולה מצד הרבנים שראו בזה בטול תורה במעשיה ורוחה, ובמקצת דעותיו של שבתאי־צבי משיח השקר [7]).

כך היה מראה פניו של יחיד שנעשה למחוקק וראש לתנועה שתעודתה היתה להרים את החברה ולעשותה לגוף שלם בעל־הרמוניה כאדם עליון היחיד. בשנת תק"ך שבק רבי ישראל בן אליעזר בעל־שם־טוב, חיים לכל חי. השאיר אחריו קהל רב מאמינים בו ובשטתו, עם תלמידים היודעים להמשיך את דעותיו ולהפיצם בעצם עת ההתנגדות הבוערת מכל צד ופנה.

---

[7]) עם המשכילים איננו צריכים להתחשב כל עיקר בדבר זה כי כל התנגדותם באה רק מזה שהתנגדו ושנאו את כל דבר עברי ומה גם מרוצף בדתיות.

בכל יום את העם עוסק בחיי שעה בלי שום שאיפות רוחניות לפעמים אנחה מתפרצת מלבו ושומע: אוי, מה יהיה עם עבודת השם! הוא אינו יכול להסכים לששת סגופים ועינוים. ואומר הוא ש„צריכים לקשר את הגשמי ברוחני", „שגם בשוק שעוסקים בעסקי עוה"ז מ"מ דבורו עם אחד ע"י יחודים". וגם אותה הקבלה שלוקח הוא אל בנין שטתו משנה הוא את בחינות הקבלה כספירות ואורות[4] ולתתן למדרגות ודרכי עבודת השם לבני־אדם. לפעמים הוא חולק על עיקרים חשובים בקבלה. כן למשל, אחד היסודות היותר חשובים בשטת המסתורין הוא הוא ה„צמצום". בעיני הבעש"ט הפיוטי, איש־הטבע לא הוטב שאלקים רק ממעל לנו וא"כ אין אלקות ח"ו בעולם שאנחנו נמצאים, וע"כ אומר הוא „שהכל למעלה ולמטה אחדות אחד", ובכלל בכל הטבע, בכל הקוסמוס מתפשטת האלקות. ובין חומר שטתו שהיא באמת תורת חיים, נמצא ג"כ מה בשאלות הבריאה הכלליות המראים על רגש האלקות שמלא את נפשו של מחוקק השטה הלזו. „בעשרה מאמרות נברא העולם, פירוש ע"י המאמרות עצמם נתהוה הכל... ונכנס המאמר ההוא בחיות פנימית". „עולם הדבור, שזאת המדרגה מחיה את כל העולמות, כמ"ש בדבר ד' שמים נעשו", „והדיבור של הקדוש ב"ה תמיד מחיה את כל העולמות" ועובר הוא מזה אל יחס האלקות לאדם ומעשיו „ואפילו בשעה שחוטא אדם, בכחו ית' הוא עושה זאת, כי בלי הכח הזה אי אפשר לו לעשות מאומה". „השכינה כוללת כל הנבראים, הרעים והטובים", „הרע הוא כסא לטוב" „וגם לרע יש אז עליה". וע"כ לאדם שנברא לתקן את נשמתו „צריך לשבור את לבבו" „הגוף הוא כלי חרס ושבירתו היא טהרתו", ובשגם שהאמצעים עצמם הם כבר המטרה בעבודת השם הלבביית, יש עוד לקלע אל מטרה מה „לקשר ולהגיע אל איזה חפץ אם מקיים האדם את תעודותיו, תעודות חייו, והן לקשר מעשה המצוה שעושה, שנקראת מצוה תתאה ליחדא אל מצוה עילעה, שהיא המחשבה וכונה של המצוה". וזאת יזכור עוד בשעת עבודה שבלב, זו תפלה, שהנה העבודה העיקרית, כי „אין שום מסך מבדיל בינו ובין אלקיו בשעת תורה ותפלה" „שיודע שזה חסר בשכינה ומתפלל בעד השכינה אלין יתברך". וכדי שידע איך ומה לתקן בשרש נשמתו מגלה לו הבעש"ט „שבאותו הפרק וענין שהוא עוסק ימצא את שייכות נשמתו המרומזה בענין ההוא וידע מזה לתקן את נשמתו הוא"[5] ולא כך במעשה או בדיבור, אלא גם במחשבה ידע לכוין ולתקן, כי „לפי מחשבתו של אדם רק יש עולמות ממנו" „ומדת המלכות היא בידנו ומצדנו דהיינו אם אנו מכירים את גדולתו ומלכותו, ואז הוא נשלם במדת מלכותו".[6] אבל זאת היא עבודה בעד בני־עליה

---

[4] ידובר מזה בפרוטרוט להלן בפרקי החב"ד.

[5] כדאי הוא להזכיר אחד הידוע בשטותיו הכי מודרניות בתורות הרגש והאמנות, ניהו המשורר ומבקר האנגלי אואילד האומר: לא את חיי האמן מראת האמנות רק את נפש המסתכל בה.

[6] מבלי משים נחשב בשטתו הידועה של קנט בהכרת כל נמצא רק על ידי הכרת מחשבתנו אנו.

האגדה החסידותית נפלאות מאיש אחד ורבי אדם בעל שם טוב היה שמו וכשמת הניח את כתביו ביד בנו שלא היה ראוי ללמוד בהם בעצמו מבלי עזרת זולתו, וצוה עליו שילך לעיר אוקופ ויבקש שם אחר מי ששמו ישראל בן אליעזר. ההוא עושה כן, ואחרי נסיונות מוזרים נודע לו שזה ה„עוזר" ניהו ישראל בן אליעזר המבוקש. בהתבודדות ישבו אחרי זה שניהם מחוץ לעיר ועסקו ברזין דאוריתא. פעם בקש רעהו את ישראל שיוריד את שר התירה שלא בעתו. בסבה זו נגזרה על שניהם גזירת מיתה עוד אותו הלילה, אבל הבעש"ט דלא פסק פומיה מגירסא נשאר בחיים כי לא שלט בו מלאך המות ורק רעהו נעדר. עד כאן מספרת האגדה מהתחלת הריב"ש לעסוק בסודות עליונים והוא אז כבן ארבע עשרה שנה.

וכמו שדאגה האגדה לאישיותו של מחוקקה, גם ההשגחה תחנכהו להיות מנהיג וראש בעתיד. ע"י רב פרנסותיו ונדודיו הרבים הכיר יותר את עמו, את המון העם וככה נולדה והתפתחה בלבבו מלבד לאינדיבידואליות שלו, אהבה לחברה, אהבה להמון העם התמים כ"כ ומתאים ברוחו לנפש פיוטית כזו של הבעש"ט. ואת צביון נפשו האינדיבידואליי נכיר מסדר חייו קודם „שנתגלה". „כשהיה דר בכפר התפרנס מחפירת חמר, שהביאה אשתו העירה... והוא בעצמו הלך בין ההרים והתבודד שמה" ואח"ז כשהיה חוכר בית-מרזח כפרי „היה מביא אל אשתו את היי"ש ובעצמו לקח לו פת לחם אחת והלך להתבודד במערה שמעבר לנהר הנקרא פרוט". וגם פה יודעת האגדה מנפלאות שקרו אותו שם. ולסמן הוא הספור שהסתכל הבעש"ט בצפרדע אחת וגלה בה נשמה שנתגלגלה ותקן אותה, שהנה ההשתתפות הראשונה שלו בקבלה. התבודדותו בטבע השפיעה עליו ביותר אחר כשנהיה למנהיג. מעידים על זה הנגונים, נגוני החסידים שמקום חשוב להם בתולדות הנפש החסידית. הנגונים האלה שתחלתם ע"י הבעש"ט, הם על-פי רוב מנגוני וזמרות הולחיים הנוגים ומעוררים געגועי-נפש. וכתור מנהיג רואים אנו את הגאונות (Genie) שלו, המדרגה היותר גבוהה באינדיבידואליות, המעמידתו מעלה מעלה מהחברה שבה הוא חי, למרות שיורד הוא אליה בהשפעתו התקופה. וכותב הבעש"ט במכתב אל גיסו רבי גרשון „שבשעה שתתפרסם שטתו בעולם ויפוצו מעיינותיו חוצה יהיה זמן הגאולה". ובצדק נכנה את דעותיו בשם מעינות כי לא היתה זאת שטה מסוימת רק מעינות שמהם שאב והלך את החמר אל בנין שטתו. והמעינות האלו נבעו מלבא ומוחא יחד.[2]) מצד אחד, הטבע, שלמד ממנו הבעש"ט בעת התבודדותו „שאפילו התולעת עובדת את השם כפי כחה, שהשפיע לה יתברך", מצד אחר השפיעה עליו הקבלה, בפרט העיונית. הלא צריך היה לאיזה מסתורין וזה מצא כבר מוכן לעצמו בקבלה.[3]) אבל הבעש"ט הפיוטי עם רוחו העממי אינו מתנגד לבעש"ט בעל-הקבלה. הוא חולק על דרכי העבודה של מי שקדמהו, אבטירוטט הקבלה, הר"י לוריה. הבעש"ט שרואה

---

[2]) על פי תורת הקבלה לבא ומוחא חד הוא. הזהר.

[3]) לחנם מתרעם על החסידות מר שלמה ריפמן, השלח כ"א, על שהחסידות שאבה מספרות ישראל שקדמתה. הלא העיקר הן הרוח והצורה, ושתיהן הלא נתוספו ע"י החסידות.

לאלקיהם היא התפלה ויום השבת. הרוח, רוח המון העם הרגישה עצמה כמאסרה בשלשלאות מכל צד, מהלומדים כמו מהמקובלים. כמעט קרב רוחני תלוי היה באויר בין העם החלש ובין מנהיגיו, והבל מחלוקת הלזה בקש לו מקום ויכולת לצאת.

בעת כזאת נולדה בתקופת התהוותה תנועת החסידות. תוכנה היה רוח עממי בחיים הכל־יומיים מרוצף בריליגיוזיות התלהבותית בדת. תעודתה: חקים ומעשים מתאימים לשאיפותיה הנובעות מרוחה זה.

החלקים היותר חשובים בתקופת החסידות הראשונה הם: א) החסידות הבעש"טנית, — בימי ההתהוות, ב) החסידות שאחר הבעש"ט (ר' יעקב יוסף הכהן ור' בער ה„מגיד") — יצירת תורת ושטת החסידות, ג) החסידות של אחריה עד התחלקותה לשני קצוות ראשיים: א) הברצלבית, החסידות הפיוטית, מלהבת הנפש, ב) החב"דית, הס־דות ההתעמקות וההתבוננות.

א. החסידות הבעש"טנית.

כמו בכל תסיסה חשובה מרעישה עולמות גם תנועת החסידות חקקה רק ע"י השתתפותו של היחיד בחברה, היחיד המוחלט במלא מובנה של מלה זו במושג הניטצשאני. האיש הגדול מסביבתו ומזמני בא אל העם ממרומי רוחו ומשמיע את הנגונים שפורט הוא אותם על נבל נשמתו. ההמון בנשמיותו, החסר ועורג אל דבר מה, אל קודש מה, ששירת הנביא חדרה אל עמקי לבבו קורא בהתפעלותו: הה! עמד לנו מושיע! זה הלא לנו הוא! הלא אנחנו אלה שאליהם הוא פונה בתורותיו. בא ברוך ה'! היה לנו לראש, הראני את הדרך אותה נדרוך ובה נלך. ליחיד נדמה אז שהרים את העם אל המדרגה שבה הוא נמצא. באמת, השפיל עצמו אל המדרגה שבה נמצא ההמון. יוצר הוא הלאה את יצירותיו הוא, רק צורה אחרת להן כבר עתה. נעשה הוא אבר לגוף החברה ואיננו כבר יחיד מוחלט. יצירותיו עתה הנן כבר תורות חברותיות מסוג ידוע. באופן כזה נוצרות כל התנועות.

בן אותה התקופה שלא מצאה ספוק בעצמה, אדם בעל נפש פיוטית והתלהבות ריליגיוזיית עמוקה — הבעש"ט. ולמיפת מופלא — לא כתרתהו המסורה, מסורת העם, בחריפות ולמדנות. להיפוך מספרת אגדת העם מהתגלותו של רבי ישראל בעל שם טיב „הנשמה אמרה להרב זצ"ל שמה שזכה שנתגלו אליו דברים עליונים לא מפני שלמד הרבה מסכתות ופוסקים רק משום תפלה". כדרכו, דרך העם, הפנטסיה שלו מתעשרת ואינה יודעת גבול בשעה שמתחילה היא לספר אדות הבעש"ט וקורותיו. ומספ־ת היא: כשנשאר הבעש"ט יתום קטן נתנוהו אנשי העיר אל מלמד שילמד אותו. אבל הנער ישראל ברח תדיר מן ה„חדר", עד שניכחו לדעת שדרכו בכך ושמוצאים אותו תמיד ביער או בין ההרים מתבודד, מדבר אל העצים והאבנים, התיאשו ממנו. אח"ז עשוהו לעוזר המוליך את התשב"ר אל בית הכנסת בקר וערב. „וכשהיה הולך עם הילדים היה מזמר בקול נעים כ"כ, שחדר קולו בבריאה כלה ונעשה רושם בכל העולמות". ויודעת פה האגדה לספר ממאורעות נוראים. כמו כן תספר

אהרן ז. וינטרוב.

(לרעי א. יהודה ארליך.)

החסידות ותקופותיה

(לחקר תולדות החסידות והתפתחותה)

מבוא.

כמעט אין תקופה ותסיסה בישראל שנשפך עבורה רב דיו כעל אותה התנועה זעולם המחשבות המעורפלים בערפלי מסתורין וסודות, היא החסידות. הרבה מאמרים וגם ספרים שלמים נכתבו כבר אדות הסבות שגרמו להתפתחותה של תסיסה זו, על דבר אישיותם של מחוקקיה וגם אדות פעולותיה. אבל מעט מאד נטפל בעצם החסידות[1].

אין בדעתי כלל להרחיב פה את דעותי אדות החסידות והויתה, שצריך אולי לספר רב הכמות, חפצי רק לאסף חומר מה שיסתגל ויוכשר אולי בעת מן העתים למאמר יותר מפרט. בראשית, עלי להבדיל בין החסידות ובין אותה התורה שנעשתה לא בצדק לאמה הרוחנית של זו. יודעים אנו את קורות המסתורין העברי, הקבלה. אין זאת תורה יונית או פרסית כדעת הבקרת החיצונית. הקבלה היא גם כן חלק ספרות ישראל בדפוס יצורים מיוחדים, שאין המקום בכאן להאריך אדות השתלשלותם במובן ההיסטורי והפילוסופי. והמסתכל בעינא פקיחא רואה שבתקופה שבה משלו, תורת הרבנות בכל תוקפה מצד אחד, והפילוסופיה היונית־ערבית היבשה מצד השני, בקשה לה הנפש אפשרות להביע את התלהבותה ולקחה לזה תורת הקבלה. אם לא נעשתה השטה הזאת לשטה ותסיסה עממית היה רק זה תודה למה שנוצרה בידי מלומדי האומה ומתחלה נכנסו בה יסודות ושרשים מופלאים מדי. אחרי תקופתה הראשונה הפוריה עברה וקבלה צורת הקבלה המעשיית ונמסרה כבר בכל לידי המובחרים שבעם, ל„מקובלים". נעביר עתה קו ארוך עד התקופה שבה נוצרה החסידות.

הממשלה הרוחנית של יהודי־המזרח היא בידי רועיו הרבנים העוסקים בדקה מן הדקה מה לאסור ומה להתיר אליבא דדינא מצד אחד, ובידי „המקובלים" העוסקים בקבלה מעשיית, בצרופי אותיות ושמות הקודש מצד השני. התנאים, תנאי החיים, נשתנו שינוי עיקרי. היהודים בגלילות ירועות מזרח־אירופה, בני בניהם של האשכנזים יושבים פה במספרים גדולים. אין כלם עוסקים בתורה, להיפוך רב העם עוסק בחיי שעה, במסחר קטנטן ומלאכה, בחכירת בתי מרזח וסרסרות, ועבודתם היחידה

---

[1]) לתשומת לב יתרה ראויה הבקרת של מבקר אחד שהראה לנו לדעת שמבין הוא ומרגיש את החסידות בכל נפשו ומאדו, הוא ניתו החכם ד"ר ש. א. הורודצקי. אחריו להזכיר את המשורר־החוקר ד"ר מ. י. ברדיצבסקי. לפי דעתו של זה האחרון „היצירה היותר גדולה שיצר עם ישראל בגלותו היא החסידות".

אדר וטזל דגים יקבל(?)[21] בבית הדורים[22](?)
ונשיר בשרים[23](?) לגוזר ים סוף ליגזרים
[כ]על זאת שבחו [אהובים]

לענין צורתו של הפיוט יש להשוות עמו הפיוט „זולת" לאחרון של פסח „אי פתרוס", שגם שם יש בסוף כל בית מקרא מלא ובסוף הפיוט „כעל זאת שבחו אהובים".

ב. קטע מ„אופן".

בתחלת עמיד 29r. נמצאו איזה בתים מ„אופן" ע"פ א"ב כפול, מתחיל בד' וכדי למלט מכ"י זה מה שאפשר, אצינה גם אותם הנה:

דגלים דצי הודות הדום[1]
מול ורצוא ושוב[2]) ולא מפליגים[3])
זה לעומת זה

זרע זכים חיילים חשו
מול טפסרי טהרה לא משו
זה לעומת זה

ידמים(?) יביעו כאחת כולם
מול לוהטים לענות בנועם
זה לעומת זה

מנעימי מלל נצח נועדו
מול סביבי כים עמדו
זה לעומת זה

עדת עמוסים פצו פיהם
מול צנופי שש שש כנפיהם[4])
זה לע' זה ק'[5])

קהל קדושים רחש רוננים
מול שנאנים, שבח תוקף משננים
זה לעומת זה קדושה לקדוש
והאופנים לעומתם

---

[21]) או יקטר? [22]) מרומים? — תורים? [בראדי]. [23]) = בשירים [בראדי].

[1]) ישראל (=דגלים) שמחים להודות בהדום רגלי הקב"ה, ר"ל בבית המקדש. [2]) יחזקאל א' י"ד = המלאכים. [3]) לא מרחיקים זה מזה להקדיש זה לעומת זה. [4]) השרפים מכוסים בבגדי שש ויש להם ש ש כנפים ישעי' ו' ב'. — אות צ' נמצא בבית זה רק פעם אחת. [5]) נראה שחק' נכתב רק משום שהיה רוח קטן בסוף השורה כי בק' מתחלת השורה הבאה. — בחצי האחר של דף 30r. נמצאו עוד ט"ז שורות בכתב אחר, אבל העלה קרוע במקומות אחדים והכתב מחוק מאד ולא הבינותי עוד את הדברים לאשורם.

29 r. **זולתיך**

אז יהוריב ידעיה לשמוש כהנים תייסד
ראובן באודם הושפר בערך[1] תייסד
בניסן ומזל טלה בנה ביתך כבנותך[2] עולמך בחסד[3]
רחום וחנון י״י ארך אפים ורב חסד.[4]

29 v.

גם משמר חרים סעורים[5] תשיב למקימם לעמוסיך[6]
שמעון בפטדה זומן ברוב עילוסיך[7]
דביקת אייר ומזל שור תצהיר ותאיר חוסיך
אין כמוך באלים י״י ואין כמעשיך.

החזיר מלכיה מיימין לפירחי כהונה
לוי בברקת הודר בעדת מי מנה[8]
ויעוד סיון ומזל תאומים ירעיש כל פינה[9]
ופדויי י״י ישובון ובאו ציון ברינה.[10]

זאת[11] הקוץ ואביה תשית למי זאת עולה[12]
יהודה כונן בנופך ואותו כארי תחילה[13]
חום תמוז ומזל סרטן תהפוך אבלו לגילה
י״י בשמים הכין כסאו ומלכותו בכל משלה.[14]

טכוס[15] ישוע ושכניה[16] ומשאלותינו תמלא
יששכר בספיר חוסן להיתעלא[17]
יללת אב ומזל אריה ממנו תכלא[17]
[אז יאמרו בגוים הגדיל י״י לעשות עם אלה][18]

— — — — — — — — — — —

30r.

תקים דליה מעזיה תת ווחיקת ביניהם[19](?) להדורים
בינימין בישפה אונד בשבעת הדמים(?)[20]

---

[1]) כן בכ״י אבל הר׳ חיים בראדי קורא בעירך. [2]) הכ״י מטושטש פה ורושם האותיות נראה „בבניתה״ אבל אין למלה זו הבנה נכונה ע״כ הגהתיה. [3]) עפ״י תהלים פ״ט ג׳. [4]) תהלים ק״ג ח׳. [5]) כן בכ״י אבל בפסוק שׂ [6]) ישראל נקראו „עמסים מני בטן״ (ישעיה מ״ג ג׳). ועי׳ ב„אופן״ להלן: „עדת עמוסים״. [7]) = שמחה. [8]) = ישראל ע״פ במדבר כ״ג י׳. [9]) ר״ל גלוי השכינה ירעיש כל הארץ כאשר היה ביום מתן תורה בחדש סיון. [10]) ישעי׳ ל״ה י׳. [11]) כן הוא בכ״י. [12]) = ישראל ע״פ שה״ש ג׳ ו׳. [13]) ר״ל תאמיץ [בראדי]. [14]) תהלים ק״ג י״ט. [15]) טכוס [בראדי]. [16]) פה כתב המעתיק בטעות מלת „טכוס״ עוד הפעם ואח״כ מחקה, אבל רישומה נכרת. [17]) כן: בא׳ תחת ה׳ [בראדי]. [18]) חסר פה בסוף העמוד הפסוק וכן השלימו ר״ח בראדי. [19]) כן נראה לי [אבל הרשומים מראים בתרנם? בראדי] [20]) הרומים = [בראדי] שבעה רקיעים.

נראה מזה שגם לענין דרש נשתמשו בדברי הברייתא ודרשו אתם כענין מקרא (ע׳ כבר בירושלמי תענית פ״ד ה״ה, דף ס״ח ע״ד ובייטרעגע מצד 9 והלאה) וזאת מפני ששמות המשמרות היו שגורים בפי קדמוננו. — על פי הפיוט אשר אני מוציא כעת לאור תתאמת השערתי זאת, כי פיוט זה הוא זולת לשבת — (או אולי ליו״ט?) — ויסודו הם המשמרות.

בכל בית ובית נזכרו שני משמרות עפ״י דברי הימים א׳ כ״ד ז׳—י״ח וא״כ היו בפיוט זה שנים עשר בתים, אבל בקטע זה לא נמצאו כי אם ששה: חמשה הראשונים ובית השנים עשר — והעלה שנסמן בסי׳ 30 הוא באמת 31 וכי העלה שלפנינו חסר — וחבל על דאבד! — מלבד שמות שני המשמרות אשר נזכרים בשורה הראשונה של כל בית, נזכר בשורה השנייה שם אחד מהשבטים (ראובן, שמעון . . .) ואח״כ אבני החשן על פי הפסוקים שמות כ״ח י״ז—כ׳ — ובשורה השלישית שמות החדשים (ניסן, אייר . . .) עם המזלות. השורה הרביעית היא מקרא מלא לרוב מספר תהלים. כל הפיוט נעשה ע״פ א״ב (שתי אותיות בכל בית חוץ מבית י״א (אשר נאבד) ובית י״ב אשר מתחיל באות ת׳.

שם המחבר אינו נרמז בפיוטנו, אבל על פי הסימנים הנזכרים יש לשער, כי מחברו הוא ר׳ אלעזר קליר, כי כן מוצאים אנחנו בקרובה „זכור איכה״*) בשורה הראשונה או בשניה שם משמר (או מושבו), ברביעית מזל אחד ובחמישית שם חדש אחד כאשר הם גם בפיוטנו פה. וכאשר שאלתי את פי הר׳ חיים בראדי נ״י על השערתי זאת, כתב לי: „עכ״פ נראה לי שהפיוט הזה על כרחך אינו מאוחר להקליר, כי לו היה בימיו עוד המנהג קיים, להקדיש שבתות מיוחדות לזכר המשמרות לא היה נמנע גם הוא מלפייט לשבתות האלה פיוטים נאותים. יותר מזה לא אוכל להגיד על יסוד הפיוט האחד המונח לפני ואולי רוב ימים יודיעו חכמה״.

יהי׳ איך שיהי׳ — השריד הקטן הזה נראה לי חשוב ויקר להוציאו לאור. יראו החוקרים וישפטו על פי ידיעתם הרחבה וע״פ שרידים אחרים ממין זה אשר נמצאו בלי ספק בין המין הקטעים אשר הובאו מהגניזה שבמצרים לבית אוצר הכ״י באנגליא ובאמריקא.

מה שנוגע להכ״י — פיוטנו מתחיל בשורה 15 של עמוד 29r. ומסיים בשורה 8 של עמוד 30r. הכתב הוא — כפי ידיעתי הקטנה בענין זה — כמדומה לי „עברי־מצרי״ מימי הבינים כעין הכתב של ה„גט״ אשר הוציא לאור בפוטוגרפיא הח׳ בלוי בתחלת חלק ב׳ של ספרו על הגט (בודאפעסט 1912).

כל הפיוט יכול להקרא על נקלה, רק הבית האחרון מטושטש מאד, וע״כ קריאת איזה מלים מוטלת בספק. — כל הפיוט כתוב בכ״י בלי חלוקה ואני סדרתיהו פה בתים — בתים ושורות שורות ובשולי הדף הוספתי עליו איזה הערות.

*) ע׳ צונץ: ליטעראטורגעשיכטע דער זיג. פאעזיא צד 46.

לעשות בשבילי העתקות פוטוגרפיות מהעלים הבלים אשר נרמזים בהקטלוג Ms. Heb. d. 59, fol. 29r — 30r; Ms. Heb. d. 63, fol. 82r — 89v.

בדקתי את הקטעים, אמנם לא את אשר קויתי מצאתי; קויתי אני למצא בפיוטים האלה דברים וענינים אשר על ידם יוכל להמנות החסרון ב„ברייתא של כ"ד משמרות", אשר לא יכולתי להשלים אותה לגמרי עד עתה על פי פיוטֵי קליר הנזכרים למעלה (ע' בספרי הנ"ל צד 95) —, לעומת זה מצאתי דבר נפלא, כי — כאשר נראה — נעשו בימים קדמונים פיוטים לשבתות של המשמרות ומאלה הם אשר נשארו לנו בין שרידי הגניזה.

עוד טרם ראיתי שרידים אלה נִחַשְׁתִּי, כי רשימת שמות המשמרות וגם „ברייתא של כ"ד משמרות" יקרו מאד בעיני קדמונינו ושלא הקליר בלבד נשא את שמותם על שפתיו בפיוטיו. בספרי הנ"ל צד 20 והלאה הבאתי את דברי צונץ, אשר הראה לדעת, כי הראב"ן עשה „פירוש כ"ד משמרות וכינוייהן" (סי' ל"ט בספרו „אבן העזר", הוצ' ווארשא 1914 צד 30, אבל באמת חסר עיקר הפירוש בספר) ואני הוצאתי לאור שם בצד 102 עד צד 108 פירוש לקינה „איכה ישבה" מכ"י של ר' דוד קויפמאנן ז"ל — ואולי הוא היא של הראב"ן. הראב"ן כתב גם פירוש למאמר הפסקתא דר"כ דף ס"ט ע"ב (ובמקומות אחרים במדרשים): „תני ר' חייא שבע שבתות תמימות תהיינה — אימתי הן תמימות בזמן [שאין] ישוע ושכניה ביניהן" (אבן העזר סי' פ"ח צד 66). „גם בפירוש ספר דברי הימים המיוחס לאחד מתלמידי ר' סעדיה גאון (הוצאת קירכהיים) נמצאו איזה דברים בענין המשמרות (ע' מה שכ' אפטאוויטצער בספר היובל לר' א' שווארץ צד 431 הערה 4) ובהלכות גדולות הוצאת ר"ע הילדעסהיימער מצד 630 והלאה נמצאו „הלכות משמרות' ובתוכן נמנו (צד 631) ארבעה עשר משמרות וסדר עבודתם בבית המקדש.

בפרט נפלא הוא מאד מה שמצאתי בשנה העברה במסכת סופרים כ"א ט': . . . ו„עדיין לא נתברר כל עיקר (שיוסף חי) אלא מן המשמרות אלישיב כהן אלקנה שקנהו פוטיפר" — ואין לדברים אלה שום הבנה (כאשר באמת לא הבינו אותם מפרשי מס' סופרים) אם לא נדע שהם מיוסדים על דברי „הברייתא של כ"ד משמרות" ואשר שם היה כתוב בין שמות המשמרות ומקום מושבם: אלישיב כהן קנה*), ר"ל שמשמר אלישיב (דה"י א' כ"ד י"ב) ישב בעיר קנה בארץ הגליל. גם הראיתי בספרי צד 57 שכבר בימי קדם נשתבש שם שם המקום „קנה" על ידי מעתיקים ונעשה ל„אלקנה" ועתה יתפרשו דברי מס' סופרים מאליהם: ...ועדיין לא נתברר ליעקב אם יוסף חי אלא ע"י שקרא ברשימת המשמרות „אֶל־יָשִׁיב (את יוסף אשר) קנה (אותו פוטיפר שהיה) כהן".

---

*) ע' בקינה „איכה ישבה" בית י"א (ביימרענג צד 98): „משמרת קנה", בקרובה בית י"א (ביימר. צד 101) . . „כי פנויות קנה"; פירוש הראב"ן (ביימר' 106 שורה 2—1) „משמר אלישיב הנקרא כהן קנא" (צ"ל קנה) וע' ביימר' צד 95.

סופרי ישראל ועתונאיו, דעו כי צופים אתם לעמנו, זכרו, כי טפה זו התלויה בפי עטכם, לא של דיו היא, אלא של דם, דם עמכם ישראל, דם טפיו ועולליו, דם זקניו וישישיו, דם בניו ובנותיו, שממקור אחד באו ובתור אומה מיוחדת ומאוחדת חיים הם בהוה ועתידים לחיות גם לעתיד לבוא, ועליכם החובה הקדושה מוטלת להעיר ולעורר רגש האחוה הישראלית בלבות קוראיכם, לבלי תת פוגה להם עד אשר ימלאו את חובתם לעמם המסכן והמדוכא, חובת בנים נאמנים.

ואתם כלכם הדבקים בד׳ אלקי ישראל ובעם ישראל, הראו, כי זוכרים אתם את דברי החכם מכל אדם:

לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים;
עת לאהוב ועת לשנוא עת מלחמה ועת שלום.

שלום לרחוק ולקרוב, שלום לכל אשר בשם ישראל יכונה וטובת עם ישראל ובנין נוגע עד לבו, כי לא מצא הקב״ה כלי מחזיק ברכה לישראל אלא השלום.

או אז, אולי יחוס, אולי ירחם שארית ישראל הנותן מציון תשועת ישראל!

ד״ר שמואל קליין:

שרידים מאוצר הגנוז.

א. זולת על „המשמרות״.

שני פיוטים (שהם שלשה) לתשעה באב — מעשי ידי ר׳ אלעזר קליר — נשארו לנו, אשר בהם השתמש הפייטן הגדול ברשימת משמרות כהונה בדברי הימים א׳ כ״ד ז׳—י״ח וב„ברייתא של כ״ד משמרות״, והם: א) הקינה המתחלת: „איכה ישבה חבצלת השרון״; ב) הקרובה: „זכור איכה אנו שפתינו״ (נמצאה במחזור רומי) ונספח אֵליו ג) המשך הקרובה הזאת — הקינה „שבת סורו״. משלשה פיוטים אלה דברתי בספרי „בייטרעגע צור געאָגראפיא אונד געשיכטע גאלילעאס״ (לייפציג 1909) והראתי שם רב ערכם של פיוטים אלה בפרט לענין ידיעת הטופוגרפיא של ארץ הגליל בזמן התנאים והאמוראים, כי על ידם נודעו לנו יותר מעשרים מקומות, אשר בהם ישבו משפחות ממשמרות כהונה אחר חרבן בית שני. — מה מאד שמחתי כאשר הודיע לי לפני איזה חדשים ידידי הרב החכם הנכבד מה״ר חיים בראדי נ״י — הרב הראשי בפראג — כי נמצאו איזה עלים אשר הובאו מהגניזה של מצרים אל אוצר כ״י באוכספורד, מכילים פיוטים קדמונים על המשמרות. מיד כתבתי אל פקיד האוצר, הפרופ׳ א. קוילעי והוא הטיב לצות

כל מעשינו רק למעשה העזרה הגדול והבלתי פוסק, בכל לבבנו ובכל נפשנו ובכל מאודנו, בכל יום ובכל עת ובכל שעה.

אלמלי היו אזנינו פקיחות כי עתה היו מקשיבות קול קורא ברמה, קול חודר כליות ולב כל אחד ואחד שנשמה יהודית חיה עודנה בקרבו, לאמר:

אחים ואחיות, רחמנים בני רחמנים! כנסת ישראל שרויה בצער שאין דוגמתו. הצרה גדולה מאין כמותה, הסכנה הולכת ומתרבה, הולכת וגדלה וסופה מי ישורנו? השעה לא שעת וכוחים והרצאות, דרשות והטפות מְפשטות. השעה לא שעת מעשים פעוטים, לא שעת „קטנות דמוחין" והסתפקות בנדבות קרות ויבשות: השעה לא שעת חפוש מומים ובקרת, לא שעת מלחמות מפלגתיות. לפלגות עמנו גדולים חקקי לב!

קול דמי אחיכם ואחיותיכם האמללים, הגועים ברעב, ביגון, בצרה, בשביה, בגולה בעירום ובחוסר כל, במכאובים, ברדיפות, בענויים אין קץ צועקים אליכם לעזרה. עזרה מְיַדִּית, עזרה יהודית.

עזבו את דרכיכם ומחשבותיכם המפרידות בין כל יוצאי ירך יעקב, הנמנים על דגל עם ישראל. פשטו את העקמומיות שבלב ואת יצר ההתרברבות וההתגדלות, ותאות הפנוק והעדון המרחיקים אתכם מאחיכם המרודים, רחקו מעליכם. זרו הלאה — לכל הפחות עד יעבור זעם — את הפניות המפלגתיות, השאיפות והקנאות, ומשכו ידיכם מכל מלחמת אחים, לו גם רק מלחמת דעות.

הראו עוד הפעם את הלב העברי בשלמותו ובטהרתו. הראו עוד הפעם כי ישראל גוי אחד בארץ וממזרח שמש עד מבואו אחדות שלמה כוללת כל אבריו המפוזרים והמרוסקים, ובצר לאחד יצר גם לשני באמת ובתמים.

כי תראו ערום וכסתם אותו עם חלק ממלבושיכם וכתנותיכם, שיש לכם עוד, ומבשרכם לא תתעלמו להכניסו לבתיכם, לפרוס לרעב לחמכם, לישב עמו בצותא חדא וטוב לו עמך, עמך במאכל ובמשתה; ובהתאבלכם על אלפי הקדושים והטהורים מאחינו ואחיותנו שנהרגו ונהרגים מחיות טורפות בצורות בני אדם, מנעו רגליכם שנה שלמה מבתי תענוגים ותנו את מחירם לעולה ולקרבן לתמיכת היתומים והיתומות המחבקים אשפתות. ובבואכם לאספות חדלו מלדבר גבוהה, עזבו את דברי הריבות על תכניות ותקנות מפלגתיות וכיוצא בזה, אך איש את רעהו עזורו ולאחיכם אמרו: חזקו ונתחזקה בעד עמנו ואחינו האמללים המצפים לתשועתנו. ואתם רועי ישראל ומטיפי וכשתדברו אל העם, דברו על לבו. הלהבוהו, הטיפו למקטן ועד גדול ע"ד אהבת ישראל, גורל ישראל, עזרת ישראל, ותקות ישראל עפ"י אשר יורונו החיים, המעשים והמאורעות בהתאם עם תורת ישראל המקורית ותולדתו . . . ואתם

השונית. בבקרנו את בתי הכנסיות ובתי המדרשות, בקראנו את העתונים ובראותנו במה רבים מהם מפרנסים את קוראיהם, ומה הם משמיעים באזניהם.

בשוקים וברחובות פוגשים אנו עדיין את מיודענו הישן ה„לוקסוס" המתרברב והנוצץ בכל הגונים והצבעים, בגדי המשי ומחרוזות האבנים טובות ומרגליות. בבתי אחינו אנו מוצאים — בלי עין־הרע — שובע ושפע, פנוק ורכרוך, לא יחסר המזג. אבל מצות הנביא: הלא פרס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית, או דברי החכם התלמודי: ויהיו עניים בני ביתך, הם שם דברים שנתנו להכתב אבל לא לקיימם... בתיאטרונים נמצא בין המבקרים לפחות חמשים אחוזים למאה מאחינו ואחיותנו, שכלעדי זה חייהם אינם חיים... באספות השונות שומעים אנהנו הרצאות וכוחים על דברים ושאלות משעממות וטפלות, מלחמת דעות לשם נטיות מפלגותיות, רק לא על החיים הממשיים ותביעות השעה... ברוב בתי הכנסיות ובתי המדרשות שומעים אנו דרשות על אודות „המוסר העולמי", על „אמונות ודעות" וכיוצא באלה, עפ"י הצורה הידועה מאז לפני מאה שנה כשהנהיגו חוקת הגויים זאת — עפ"י צביונה — גם בבתי מקדש מעט שלנו... דרשות המפילות חבלי שנה ותנומה על עפעפי המבקרים הנכבדים... וכפתחנו את מרבית העתונים למיניהם ולמפלגותיהם מה אנהנו מוצאים? מאמרים ונאומים עפ"י שבלונה ידועה עוד מלפני חמש עשרות שנים. מאמרים שאין בכחם לעורר את הקוראים לעבודה ולמעשה חיובית על פי דרישות הזמן והמצב מחוץ לגבולות ארץ המולדת... כנגד זה מאמרים שיש בהם הרבה כדי להגביר מחלוקת בישראל ולגרום פירוד הלבבות והדעות; או, ידיעות צנומות ושדופות ע"ד חנוך בית כנסת מפואר, חגיגת יובלו של יועץ־סתר או של עסקן ידוע ודרך אגב גם ידיעות קלושות ממצבם הרע של אחינו בארצות האנטישמיות, הכל כמשכבר הימים, כשחשבו — אם גם אז רק בטעות — שהכל כתקונו. ורק פה ושם גם קול קורא לעזרה, למתנדבים בעם...

וכשאנחנו רואים ושומעים את כל זאת, בה בשעה, שהחלק היותר גדול והיותר חשוב מעמנו מתבוסס בדם הרוגיו, צועק מעצמת מכאוביו, ומליונים מבני עמנו נמצאים בסכנה נוראה; בה בשעה, שהצרות הולכות ומתרבות באופן מבהיל ומחריד, בה בשעה שפזורנו בין הגויים הולך וגדל ומשלחת ארבעת המלאכים הרעים: אויב, דבר, חרב ורעב מרבים החללים בבני עמנו, אנו עומדים משתאים ומשתוממים על המחזה במערב אירופה ועל התיחסות רוב אחינו לשארם ובשרם, לאחינו בית ישראל הנתונים בצרה שלא היתה כמותה מזמן חורבן הבית... אז אנחה גדולה וכבדה מתפרצת מלבנו הכואב והשותת דם, ועל שפתותנו הרועדות מרחפות השאלות:

האמנם, ככה ירדנו פלאים? וערבות ישראל היכן היא? הצדקו אלה שקנאונו בלא עם? אלה האומרים: שאנחנו בני ישראל גרי מערב אירופה נתאבן בנו לבנו מרוב טובה, ומסתפקים אנו בנדבות של פרוטות בלי השתתפות אחותית, בשעה הדורשת קרבנות רבים וגדולים, קרבנות שרק הלב היהודי החם, הלב היהודי האמתי, יכול הוא להביאם. בשעה שצריכים אנו לצמצם כל מחשבותינו ולכון את

יותר משש מאות ערים ועירות סבלו ענויי הפוגרומים. קרוב למאה וחמשים אלף מבני ישראל, זקנים ונערים, אנשים ונשים, נהרגו במיתות משונות ואכזריות על לא חמס בכפם, רק בשביל שמודים הם באלקי ישראל והם נמנים על עם ישראל. עשרות אלפים נשים ונערות מישראל נאנסו ונחלל כבודן. קרוב למאתים אלף מישראל נפצעו והוכו מכות נאמנות ושוכבים על ערש דוי באין רופא ומזור. עשרות אלפים מאחינו בשרנו נשתגעו למראה עיניהם ותועים ביערים ובשדות. קהלות שלמות נחרבו חרבן גמור ורבות למחצה ולשליש ולרביע. ומאות אלפים מבני עמנו יושבים ובוכים בין משואות וחורבות, גועים מרעב וקרה, באין להם כתנת לכסות מערומיהם למען יוכלו לצאת לבקש להם אוכל כל שהוא. ארבע מאות אלף יתומים ויתומות עטופים ברעב וסובלים מחסור נורא השם קץ לחייהם ושת קציר למו באביב ימיהם באין עוזר ותומך. אין יום שאין קללתו מרובה משל חבירו. ברוסיא מקפחת צרת הבולשביות חית מליונים מאחינו, כן בחמריות וכן ברוחניות (עפ״י הרצאת הציר מרוסיא באספה הנזכרת, אין לרבע מליון ילדים מישראל ברוסיא שום חנוך אחר מאשר החנוך הבולשבי . . .) באוקראינא מתהלכים 150,000 ילדים בטל, באפס בתי ספר, באפס ספרים, באפס מורים ומיראת הפוגרומים . . . בליטא גדלים אלפים מילדי בני ישראל בלי כל חנוך. בעיר סלוניקי המרובה באוכלסי ישראל הולכים שנים עשר אלף ילדים מישראל בטל באפס בתי ספר שנשרפו אשתקד. בפולין הלא נתקיימו דברי המקונן: מחוץ תשכל חרב ובבית כמות. ובשאר הארצות המצב ג״כ לא מרנין לב. חרבנות חמריים וחרבנות רוחניים הולכים ומתרבים בנו, בשעה שאירופה כלה מערפלת עדיין בדם ואש ותמרות עשן. מובן מעצמו, שע״י שנתדלדלו מקורות הפרנסה, שנחרבו מעיני הקיום, שהחיים נעשו כל כך אי־בטוחים, שהצרות עלו למעלה ראש תקף את כל שדרות בני עמנו המזרחיים צער ודאגה עד דכדוכה של נפש, וגבר בהם השממון והיאוש. מבטי עיניהם המפיקים אימה וחרדה, תועים לכל הרוחות, אנחותיהם ממלאות חללו של עולם (לדאבוננו אין הן נשמעות בכל תקפן ע״י שחלל העולם מעובה מאבק ענן השריפה וכל הרוחות הרעות המנשבות ומתרגשות בעולם) וידיהם פרושות לעזרה, עזרת אחים לאמונה, לדעה וללידה. —

ואנחנו אלה מישראל, יושבי המערב, האחים המאושרים, היושבים עדיין ספונים בבתים (אם גם לא תמיד מרווחים כלפני המלחמה), מלובשים מלבושי הוד (אם גם לא במדה של ימי השלום), האוכלים ושותים (אם גם לא ברבורים אבוסים . . . רק במדה ובמשורה . . .), אנו שמוראה של מלכות מבטחת עדיין את חיינו, רכושנו ויגיע כפינו, ומאפשרת לנו לחיות חיים אנושיים, מה אנחנו עושים בעת צרה ליעקב זאת?

כאב עמוק יתקפנו, ובושה וכלמה וכסנה פנינו, בעברנו בשוקים וברחובות בבואנו בבתי אחינו, בהכנסנו אל התאיטרונים ובתי הזמרה, בלכתנו אל האספות



חוברת ה. אלול תר"פ—תשרי תרפ"א שנה ראשונה.

ש. ג.

עזרה בצרה.

מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה?
(סנהדרין, ל"ט:)

הכל מודים, שאין כעמנו עם מלומד בדאגות. דאגות חמריות ודאגות רוחניות. מאז לכתנו בגולה נשתנו חיינו מחיי כל אומה ולשון. צרות רבות ורעות אורבות לנו על כל מדרך כף רגל. מלחמת הקיום שלנו כמעט שאינה יודעת הפסק. כל היסטוריתנו אינה אלא שלשלת ארוכה של טבעות־מחנק, אינה אלא שיר של פגעים, שפגעו בנו אויבינו בנפש בכל דור ודור.

אבל אם נשליך מבט חודר ובוחן על דברי ימינו באלפים השנים האחרונות, נוכח, כי לא היו עוד ימים כה רעים לישראל כימים האלה. כל הגזירות, הגירושים הטלטולים, השמדות, וכל המעשים „טובים" שגמלנו שכנינו, בעלי ה„אהבה" הנוצרית, במשך הדורות, כאין וכאפס הם, מול זה שבני הדור הזה גומלים עתה לאחינו במזרח אירופה, במקומות שרוב מנין ורוב בנין של בני עמנו חי כעת. אין כאן המקום וגם אין בדעתי להכנס בפרטי פרטים ע"ד המעשים האיומים, הפרעות, ההריגות, השחיטות — פשוטן כמשמען — והענויים שלא נשמע דוגמתם בעולם, שעושים עמי הארצות הפראים והאכזריים בקהלות עמנו. מובטחני שכל קורא כבר קראם כולם או רק מקצתם בעתונים היהודיים, ובפרוטרוט נשמעו בההרצאות שנשאו ב„אספת הסיוע" שהיתה בימים האחרונים בקרלסבד. אין כל גוזמא בדבר אם נאמר, כי בקראנו ובשמענו את השמועות המפורטות ע"ד המקרים באוקראינא, הונגריא ופולניה, קפא דמנו בעורקינו, התפלץ לבנו בקרבנו ולא קמה בנו עוד רוח.

Jeschurun

7. Jahrgang | כסלו־טבת תרפ״א | Heft 11/12

November-Dezember 1920

Thora und Wissenschaft.[1]

Von Rektor Prof. Dr. **D. Hoffmann,** Berlin.

Mit dem heutigen Tage eröffnet unsere Anstalt das 48. Jahr ihrer Wirksamkeit. Das Jahr mit dem Zahlenwert חיל soll uns erinnern an den Psalmenvers באלקים נעשה חיל (60,14; 108,14), durch Gott gewinnen wir an Kraft. Aber auch „mit Gott wollen wir im Jahr חיל tätig sein." Lasset uns, m. H., לשם שמים unsere Arbeiten verrichten; dann wird uns auch stets die ס״ד zur Seite stehen. Es denke jeder von ihnen כי ד׳ נותן לך כח לעשות חיל. Als Leitsatz diene uns dabei ein Vers des am nächsten Sabbath zu verlesenden Wochenabschnittes, worin der zweite Stammvater des Menschengeschlechtes das Geschick und die Bestimmung aller Völker und Nationen vermöge des auf ihm ruhenden רוח הקדש vorausverkündet hatte. Es ist der Satz: יפת א׳ ליפת וישכן באהלי שם ויהי כנען עבד למו. Weithin breite Gtt Jepheth aus, und er wohne in den Zelten Schems, und Kanaan sei ihnen Diener.

Wir fügen noch die bedeutungsvolle Erklärung des Talmuds hinzu, welche lautet: יפיותו של יפת יהא באהלי שם, die Schönheit des Jepheth soll wohnen in den Zelten Schem's.[2])

I.

Ist auch mit letzterem Ausspruche zunächst nur die Uebersetzung der Thora Israels, des Nachkommens Schem's, in die Sprache der Hellenen, der Abkömmlinge Jephets, verstanden, so schliesst dennoch die Allgemeinheit des Ausdruckes nicht aus,

[1]) Aus einer Rede z. Eröffnung d. Wintersemesters a. Rabb.-Seminar.

[2]) Vgl. zum folgenden: S. R. Hirsch „Der Hellenismus und das Judentum" Ges. Schr. II S. 24 ff.

dass unsere Weisen mit dieser Meinungsäusserung der gesamten Kultur und Wissenschaft, insoweit sie zur Veredlung der Menschheit beiträgt, den Eintritt in Schems Zelte, das sind die israelitischen Lehrhäuser, ohne Weiteres gestattet, wie dies ja die grossen Männer in Israel zu allen Zeiten durch die Tat bewiesen haben. Die jüdische Gesetzeslehre und der jüdische Gottesglaube erwünschen und erwarten nicht die Verdummung sondern die Erleuchtung und Aufklärung ihrer treuen Bekenner und Betätiger. Nur der erleuchtete Geist ist empfänglich für die Weisheit der jüdischen Lehre; nur das veredelte Gemüt findet Wohlgefallen an der Reinheit und Lauterkeit des jüdischen Sittengesetzes; nur der durch Wissenschaft vervollkommnete Verstand findet seine Befriedigung in der Erhabenheit des jüdischen Glaubens an den einig-einzigen Schöpfer des ganzen Universums, an den allmächtigen Leiter der Geschicke der Völker und an den allgütigen Ernährer und Erhalter aller seiner geschaffenen Wesen. Das Judentum begrüsst mit freudigem Jauchzen jeden Sieg und jede Errungenschaft der wahren Wissenschaft, weil es darin den Triumph der Wahrheit über die Lüge, der Klarheit über den Wahn und über die Verirrung, die Ueberwindung aller jener finstern Mächte erblickt, welche stets das Judentum verfolgt und geknechtet haben.

Dieser Grundsatz ist sofort bei der Begründung unseres Lehrhauses mit Flammenschrift an dessen Pforten aufgezeichnet worden durch folgende bei der Eröffnung vom verewigten Rector ausgesprochene Worte:

„Wir sind stolz auf die „Heiligung des göttlichen Namens", (die dadurch erfolgte, dass der jüdische Stamm auf allen Wissensgebieten ein Contingent gestellt, welches sein Zahl-Verhältnis weit überschreitet). Diesen nationalen Ruhm zu erhalten und an ihm unsererseits teilzunehmen, halten wir für unerlässlich, und wir umfassen die Gebiete der Wissenschaft mit gleicher Liebe wie die übrigen, da sie alle zur Verherrlichung des göttlichen Namens beitragen. Es hat sich seit dem letzten Jahrhundert teils eine ganz neue jüdische Wissenschaft Bahn gebrochen, teils das Bedürfnis unabweislich gemacht, manche schon

von jeher kultivierte Zweige der jüdischen Wissenschaft, wie die Exegese und Geschichte unter ganz neuen Gesichtspunkten und mit Benutzung ungeahnter neuer Fundgruben zu betreiben. Wir werden diese Disziplinen in den Kreis unserer Lehrobjekte ziehen, sie mit Liebe pflegen und mit vollem wissenschaftlichem Ernste behandeln". — Soweit die Worte des Rabbiners Dr. Israel Hildesheimer זצ"ל.

Wir haben dem nicht viel hinzuzufügen. Nur das möchten wir hervorheben, dass die hier ausgesprochene Ansicht entschieden Protest eingelegt gegen diejenige Richtung, die, wenn sie auch die Beschäftigung mit der Wissenschaft den Rabbinern der Jetztzeit empfiehlt, dies bloss als ein notwendiges Uebel betrachtet, weil es, wie irrtümlich vorausgesetzt wird, dem Thorastudium hemmend und störend in den Weg treten soll. In Wahrheit ist dies nicht der Fall. Durch ernste, zu Ehren Gottes (לשם שמים) betriebene wissenschaftliche Forschung kann das Thorastudium nur Förderung und Bereicherung erhalten. Alle Begriffe werden mit wissenschaftlicher Klarheit erfasst, vieles Dunkle wird durch die Forschung aufgehellt und unzählige Irrtümer werden beseitigt. Die geoffenbarte Wahrheit kann mit den vom Menschengeiste erforschten Wahrheiten, so sie in Wirklichkeit feststehende Wahrheiten und nicht blosse Ahnungen und Vermutungen sind, nicht im Widerspruch stehen; vielmehr wird erstere von letzterer nur gestützt und zur vollen Klarheit und reifem Verständnis gebracht.

יפיותו של יפת יהא באהלי שם. Die Schönheit des Jepheth soll auch in den Zelten Schem's ihren Platz finden. Das wird von unseren Weisen in mannigfachen Anordnungen zur Geltung gebracht. זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצוות. Alle Vorschriften unseres Gesetzes sollen wir auf eine ansprechende, schöne Weise ausüben; überall tritt uns die Mahnung entgegen, dem Schönheitssinn und dem Schicklichkeitsgefühl Rechnung zu tragen. Wenn das Wort Gottes verkündet wird, so sei es in eine schöne Form gekleidet, auf dass sich ihm Herz und Gemüt öffne, und wenn unsere Lob- und Danklieder dem Vater im Himmel ertönen, so erklinge harmonisch der Gesang, auf dass wir Gott verehren nicht nur mit unserem Hab und

Gut (מהונך), sondern auch mit dem Jubelruf und dem Wohlklang unserer Stimme (מִחֲנך).

יפת אי׳ ליפת וישכון באהלי שם, Jepheth werde als Bruder und willkommener Gast aufgenommen in die Zelte Schem's, auf dass beide, brüderlich vereint, zusammenwirken zur Huldigung des Einig-Einzigen, dass durch beide der Name Gottes verherrlicht und gepriesen werde, dass beide zusammen laut verkünden: ברוך ד׳ א׳ שם, gesegnet sei הויה der Gott Schem's, sein Reich breite sich immer weiter aus, sein Gesetz beherrsche die ganze menschliche Tätigkeit, und seinen Willen zu betätigen sei Ziel und Streben aller Geschöpfe.

II.

יפיותו של יפת ישכון באהלי שם sagt aber auch nachdrücklichst, dass die Zelte Schem's Zelte sind, und dass Jepheth nur Mitbewohner dieser Zelte sein soll. Schem aber muss Eigner und Herrscher in diesen Zelten sein und bleiben. Der Geist der semitischen Gotteslehre, das Diktat des semitischen Gottesgesetzes bilde die Grundlage, gebe die Norm an für die Waltung und Uebung in diesen Zelten, für Stoff und Inhalt der aus diesen Zelten ausströmenden Belehrung. Der Gott Schem's muss Herr und Gebieter in seinem Hause bleiben! Dieser so selbstverständliche Elementarsatz wurde in der neuern Zeit oft ausser Acht gelassen, als man es für geraten hielt, den jüdischen Gottesdienst und das jüdische Religionsleben umzugestalten. Als den Juden der so lang verwehrte Eintritt in die Reihen der bürgerlichen Gesellschaft gestattet wurde, glaubten Viele, sich dieser Wohltat nur dadurch würdig machen zu können, dass sie die Sitten, Gebräuche und Anschauungen ihrer nichtjüdischen Mitbürger im höchstmöglichen Massstabe auf jüdischem Gebiete zur Geltung brachten. Das Judentum war nicht mehr Herr in seinem eigenen Hause, es musste sich von dem fremden Mitbewohner die Gesetze vorschreiben lassen. Glaubte man, der moderne Hellenismus erheische eine gewisse Neuerung, so wurde das jüdische Gesetz nicht befragt, die Neuerung gegen die Stimmen der berufenen Vertreter der jüdischen Gesetzeslehre ins Werk

gesetzt und nachträglich noch zum Hohn durch Verdrehung der Gesetzesvorschriften sanktioniert.

Noch schlimmer als der praktischen Gesetzesübung wurde der Lehre des Judentums mitgespielt. Es blieb nichts mehr heilig und unantastbar. Die überlieferte und geoffenbarte Lehre musste allerlei Annahmen, die man für unfehlbare Wissenschaft hielt, das Feld räumen. Von allen Glaubens-Grundsätzen wurde nur denjenigen die Existenzberechtigung zugestanden, welchen die der Irrung und Täuschung ausgesetzte Wissenschaft nicht widersprach. Eine beim Studium gefundene Hypothese genügte, um Gebete von fast 2000 jährigem Alter umzugestalten und der in ihnen enthaltenen Glaubenslehren zu berauben.

So waren aus den Zelten Schems Zelte Jepheths geworden, so ward Jepheth Herr und Gebieter in den Zelten Schems, und Schem musste froh sein, noch in einem Winkel dieser Räume geduldet zu werden.

Ist dieser Zustand berechtigt? Ist es wirklich erforderlich, dass sich die Lehre Schems in ihrem eigenen Gebiete die Existenzbedingungen von den Jephethischen Ideen vorschreiben lasse? Die Antwort darauf gibt uns der letzte Satz der Weissagung des Patriarchen: ויהי כנען עבד למו, Kanaan sei ihnen Knecht. Hiermit wird den Brüdern Schem und Jepheth die Mission erteilt, Kanaan zu überwinden, ihm die Herrschaft zu entreissen und ihn sich selbst zum Diener umzuwandeln. Es wird daher demjenigen unter den Brüdern, der am meisten dazu beigetragen, diese Mission zu erfüllen, Kanaan zu demütigen und des Einflusses auf die Menschheit zu entäussern, der Vorrang vor dem andern eingeräumt werden müssen. Kanaan ist die personifizierte Rohheit, der rücksichtslose Egoismus und der krasseste Materialismus, der nur nach Besitz und Genuss strebt, und um sein Ziel zu erreichen, keine Familienbande achtet, kein Menschlichkeitsgefühl kennt und erbarmungslos über Leichenfelder hinwegschreitet.

Nun hat zwar die hellenische Kultur, wo sie Eingang fand, die Rohheit beseitigt, die Menschheit veredelt, für das Schöne und Gute empfänglich gemacht und das Verlangen nach Wissen-

schaft und Erkenntnis geweckt; aber es ist ihr nicht gelungen, allumfassende Gerechtigkeit und Liebe, Wahrheit und Sittenreinheit als die Grundlage des Einzel-, Familien- und Staatslebens hinzustellen, die allein das Heil der Gesamtmenschheit schon in dieser Welt herbeizuführen im Stande ist. Ja, der Hellenismus musste es erleben, dass er zur Zeit seiner Entartung selbst zum Diener Kanaans herabgewürdigt wurde, Bildung und Wissenschaft nur soweit Beachtung fanden, als sie zur Erreichung und Sicherung materieller Zwecke führten und Besitz und Genuss verschafften.

Erst der semitischen Lehre war es vorbehalten, den Namen des Einig-Einzigen auszurufen, die Welt und die Menschheit als die Schöpfung einer allweisen, allmächtigen, allgerechten, allliebenden und allheiligen Gottheit zu erklären, der die Gesamtmenschheit in Willensfreiheit und Gottesebenbildlichkeit zu dienen und nachzuwandeln bestimmt ist, der Menschenwelt die Gebote zu verkünden: seid heilig und sittenrein wie Gott, seid wahr, gerecht und liebevoll wie Gott, lebet zum göttlichen Wohlgefallen; dann wird Gott in eurer Mitte wohnen und euch ewiges Heil spenden.

Diese Sätze allein vermögen die kanaanitische Lebensanschauung gänzlich zu bezwingen. Die kanaanitischen Triebe und Neigungen im Menschen werden selbst in den Dienst des Idealen und Heiligen gestellt, Kanaan erreicht seine Bestimmung, indem er Schem und Jephet als Knecht dient.

Die Probe auf dieses Exempel hat das Judentum im Mittelalter geliefert. Abgeschlossen und ausgeschlossen von aller äusseren Kultur hat das Judentum stets durch seine eigene Kraft die kanaanitische Rohheit und Sittenlosigkeit überwunden. Mit Stolz und Begeisterung blicken wir auf unsere Grosseltern und Urgrosseltern, auf ihr reines Familienleben, auf ihre Selbstbeherrschung, auf ihre Gottestreue und Gottvertrauen, auf ihre grenzenlose Opferwilligkeit und Wohltätigkeit, auf ihre vielfachen Tugenden, die wir mit Schmerz in unserer Zeit vermissen. Wohl hatten unsere Ahnen auch ihre Fehler, aber mit Recht behauptet einer unserer grössten Rabbiner: „Alle Gebrechen unserer Ahnen im Mittelalter lagen in der Zeit, alle ihre

Vorzüge in den Menschen; alle Vorzüge unserer Gegenwart liegen in der Zeit, alle ihre Gebrechen aber in den Menschen". Und was hat jene Vorzüge bei unsern Ahnen gezeitigt? Einzig und allein das treue Festhalten an der Gotteslehre und das Leben nach dem Gottesgesetze! Das ist eine Erscheinung, die länger als anderthalb Jahrtausende angedauert hat und daher nicht als Zufälligkeit erklärt werden kann.

Wir dürfen mit Sicherheit die Behauptung hinstellen: die Gotteslehre Schems ist es, welche vorzüglich die Ueberwindung und Unterdrückung von Kanaan vollzieht. Und diese sollte sich von japhethischer Bildung und Wissenschaft in ihrer Existenz beengen und beschränken lassen, sollte in ihren eigenen Zelten nur als geduldeter Fremdling weilen?

Dies kann und darf nicht sein! Zu diesem Zwecke hat unser verewigter Rektor bei der Eröffnung unseres Seminars es als erstes Postulat hingestellt: „jüdisch-religiöses Leben und traditionsgetreue Anschauung zu fördern und zu heben". „Wir wollen", so sprach er, „die Jünglinge, welche die Hallen unseres Instituts aufsuchen, für die Gesetzestreue erwärmen, sie mit unsern religiösen Vorschriften und Satzungen bekannt machen, durch eigenes Beispiel eines denselben conformen, praktisch religiösen Lebens ein gleiches in den dereinstigen Leitern der Gemeinden anbahnen, sie, ermahnend und belehrend, vor dem Verlassen dieser Pfade bewahren, sie vor bloss äusserlicher Werkheiligkeit, deren entschiedene Widersacher wir sind, zu behüten suchen, die erhabenen Ideen über Gott, die Thora, Israels Vergangenheit und Zukunft ihnen enthüllen, die sie mit edlem Stolze, Teilnehmer an dieser grossen Mission der geistigen Erlösung der Menschheit zu sein, erfüllen soll und zur Begeisterung für ihre religiöse Pflicht und zur Freude über die treue Erfüllung derselben führen möge".

Wir sagen dies mit den Worten: In Schems Zelten soll dem jüdischen Gesetze ein dauerndes Heiligtum errichtet werden, das nicht wieder durch fremde Sitten entweiht, durch Schmähungen und Angriffe von äussern und innern Feinden verunglimpft und verächtlich gemacht werden soll. Denn nur im jüdischen Gesetze

liegt das vollständige Heil verwahrt, weil es alle Gedanken und Gefühle, alle Reize und Genüsse, alle Bewegungen und Handlungen an den Einen Gottesgedanken knüpft, von dem allein sie die Richtung und Regelung zu empfangen haben.

Einem solchen Leben im Gesetze muss aber eine entsprechende Lehre und Denkweise zur Seite stehen. Nur ein gottgeoffenbartes Gesetz kann auf ewige, unverbrüchliche Geltung Anspruch machen, auf ewigen Bestand rechnen. Wenn nun in den Zelten Schems die menschliche Wissenschaft sich anmasst, die Gottesoffenbarung der Lehre Schems zu verneinen, so heisst das nichts anderes, als Schems Gotteslehre und Schems Gottesgesetz aus seinem ureigenen Hause verdrängen, was wir entschieden zurückweisen müssen. Ist aber mit dieser einfachen Zurückweisung jeder Zweifel gebannt? Ist nicht vielmehr gegen Aufstellungen der Wissenschaft eine gründliche Widerlegung erforderlich? Allerdings der Pflicht der Widerlegung wollen wir keineswegs enthoben sein. Allein der rechte Glaube darf nicht erst nach dieser Widerlegung seinen skeptischen Standpunkt verlassen.

Mit andern Worten: Der von Schems Nachkommen der Welt verkündete Gtt muss der Eigner und unumschränkte Herr und Gebieter in den Zelten Schems sein, die nach dem Midrasch die Synagogen und Lehrhäuser Israels bedeuten. In diesem Geiste hat R. Esriel Hildesheimer זצ"ל unser Rabbiner-Seminar begründet, und dieser Geist soll uns auch in diesem neuen Jahre und in der Folgezeit begleiten, damit sich an uns erfülle der Spruch: באי נעשה חיל !אמן.

Nachwort des Herausgebers.

Dem grossen Talmudweisen, dem Meister der jüdischen Wissenschaft sprechen wir unsern Dank aus, dass er uns seine Ausführungen, die gerade jetzt aktuell sind, zur Verfügung gestellt. Möge ihm, der jetzt sein siebenundsiebenzigstes Jahr vollendet, beschieden sein, in ungeschwächter Kraft noch manches Siebenjahr von den Früchten seiner Arbeit uns zu spenden.

Einige ergänzende Bemerkungen seien hinzugefügt:

Hoffmann hat in Anlehnung an S. R. Hirsch, unser Recht und unsere Pflicht verfochten, das Edelste der antiken Kultur mit dem Leben in der Thora und nach der Thora zu verknüpfen. Hirsch hat in seiner Betrachtung: „der Hellenismus und das Judentum“ mehr die Forderungen des Gemüts, die aus dem Ideal des Humanismus, aus dem Sinn für die Harmonie des Lebens zu schöpfen sind, hervorgehoben, Hoffmann mehr auf die für alle Zeit grundlegende Arbeit der griechischen Denker Nachdruck gelegt, die der wissenschaftlichen Forschung den Weg geschaffen und für gewisse Fragen für alle Zeit den Weg gewiesen.

Bei diesem letzteren Punkt wollen wir etwas verweilen, da hier die Schwierigkeiten in dem Verhältnis von Thora und Wissenschaft sich häufen, wenn man aus dem Allgemeinen der Forderungen, über die kein Zweifel sein kann, in die Erörterung über die Einzelheiten tritt.

Die griechische Philosophie ist vor allem Begriffswissenschaft. Sie glaubt das Wesen einer Sache erfasst zu haben, wenn sie ihren Begriff feststellt und das Einzelne unter das Allgemeine eingeordnet hat. Es wird nicht versucht, die Bedingungen eines Dinges zu erkennen, sondern ihn unter einen bestimmten Begriff unterzuordnen. So kommt es, dass die Vielheit des Seienden vernachlässigt wird und alle Schwierigkeiten, die dem System aus dem Besonderen des Einzelnen drohen, übersehen werden.

Das gilt nun auch für die aristotelische Philosophie und, da diese für das spätere Altertum und das gesamte Mittelalter „die Wissenschaft“ war, für alle wissenschaftlichen Erörterungen jener Zeit, auch wo diese zur Grundlage religionsphilosophischer Untersuchungen genommen wurde. Es galt immer nur die Grundprobleme festzustellen und durchzudenken, inbezug auf verhältnismässig wenige Fragen Glauben und Wissen von einander abzugrenzen. So konnte, da dort, wo es sich um allgemeine Gedanken handelt, die Schwierigkeiten sich verhältnismässig leicht lösen, ein leidliches Verhältnis zwischen Religion und Glauben, zwischen Thora und Wissenschaft hergestellt werden.

Dazu kam, dass Aristoteles mehr als ein Jahrtausend die Alleinherrschaft besass, man immer wieder sich mit einem geschlossenen System, einer Gruppe von unwandelbaren Wahrheiten auseinanderzusetzen hatte, das eigentliche Prinzip der modernen Wissenschaft aber, nach der die Erkenntnis der Wahrheit sich wandelt, je nach den neuen Entdeckungen, die den Ausblick des Menschengeistes erweitern, völlig unbekannt war. So hat sich die Aufgabe, die unsere Vorfahren verhältnismässig leicht lösen zu können glaubten, ausserordentlich kompliziert. Die gewaltigen Fortschritte, die die Natur- und Geisteswissenschaften zu verzeichnen haben, stellen uns vor immer neue Fragen, deren Beantwortung nicht durch Lösungen allgemein religionsphilosophischer Natur zu geben sind.

Es ist daher verständlich, dass angesichts des Umstandes, dass an einen restlosen Ausgleich doch schwer zu denken ist, die Meinung aufkommen konnte, die ausgleichende Arbeit wäre doch zwecklos, und jede Beschäftigung mit diesen Fragen sei abzulehnen. Zumal sie noch Gefahren in sich birgt: das Mass von Zeit, das für die Vertiefung in die Quellen und für die Erfassung des Judentums zur Verfügung steht, zu absorbieren und die noch grössere, den in seiner Treue zur Ueberlieferung noch nicht Gefestigten auf Abwege zu führen. Das nicht abzuweisende Streben, mit den Problemen sich auseinanderzusetzen, das bei jeder irgendwie über den Durchschnitt hervorragenden Persönlichkeit immer wieder hervorbricht und bei der ausschliesslichen Beschäftigung mit der Halacha kein Genüge findet, wird neutralisiert durch eine gesteigerte Betätigung des Fühlens oder Wollens, wie sie einerseits bei den Chassidim andererseits bei den Mussernicks in sich geschlossene und reife Individualitäten gestaltet.

Aber auf der anderen Seite: Die völlige Ablehnung wissenschaftlicher Durchforschung der Probleme, die das Judentum und seine Quellenschriften dem denkenden Menschen aufgeben, gewährt keinen Schutz für die Erhaltung unseres heiligen Gutes. Die völlige Abschliessung ist nicht durchzuführen, jeder Luftzug, der von aussen kommt, droht bei dem völlig Unvorbereiteten das ganze Gebäude seiner nur auf die Ueberlieferung gestützten Ueberzeugungen umzuwerfen und wandelt fast immer die fähigsten und hoffnungsvollsten Jünger der Thora in erbitterte Gegner des thoratreuen Judentums um. Vor allem fehlt es dann bald an geeigneten Führern, die in einer Zeit der Gärungen den in die allgemeine Kultur einbezogenen Massen die Wege weisen können. Dieser Vorgang hat sich oft in der jüdischen Geschichte vollzogen im Grossen und Kleinen. Er ist die grosse Sorge, die uns jetzt für den Osten erfüllt, wo die Jugend in erschreckender Weise ihre eigenen verderblichen Wege geht. Und das nur deshalb, weil es an Männern fehlt, die sie in den stürmischen Erregungen und

Wandlungen unserer Zeit zügeln und leiten könnten. Das Urteil auch grosser Männer kann nicht massgebend sein, sobald sie den Fragen der Zeit aus Mangel an Kenntnissen verständnislos gegenüberstehen. Auch in der Vergangenheit haben unsere Grössten zuweilen geirrt, wenn sie glaubten, der Erhaltung des Judentums dadurch zu dienen, dass sie alles im altgewohnten Gleise liessen und denen, die das Heiligtum mit anderen der Zeit angepassten Mitteln zu schützen suchten, entgegentraten.

Demgemäss wird jedem, der Verantwortungsgefühl besitzt, der diese für das Sein des Judentums wichtigste Fragen nicht unter dem Gesichtspunkt einer Parteisache betrachtet, die Entscheidung unendlich schwer fallen. Sie wird nur zu lösen sein von Männern, denen einerseits die Erhaltung der Reinheit unserer Lehre und die Rettung einer möglichst grossen Zahl für das Leben im überlieferten Judentum allerletztes und höchstes Ziel ist, denen die Pflege der Wissenschaft auch nicht Selbstzweck, die aber andererseits den offenen Blick für die Nöte der Zeit besitzen, aus eigener Kenntnis der Sachlage heraus und freilich auch aus der Vertrautheit mit den Problemen im Stande sind, abzuwägen, welcher Weg von den beiden möglichen der richtige ist, welcher die Rettung verbürgt.

Für das westeuropäische Judentum kann der Weg nicht zweifelhaft sein. Denn er ist durch die Wirklichkeit der Tatsachen bereits entschieden. Es ist in die europäische Kultur einbezogen und eine Loslösung von dieser nur nach der Radikalkur denkbar, die Ahron Marcus זצ״ל vornahm, der, ein Hamburger Kind, alle Brücken abbrach, nach Galizien ging, den langen Rock mit allem, was dazu gehörte, annahm und seine Kinder im Mamme-Loschaun erzog. (Nebenbei sei bemerkt, dass Ahron Marcus seine bedeutenden apologetischen Werke, die noch jetzt eine Fundgrube für Lösungen mannigfachster Probleme sind, nur auf Grund seiner Vertrautheit mit wissenschaftlichen Disciplinen hat verfassen können. Vgl. über ihn Dr. Julius Möller, Ahron Marcus, Jeschurun IV S. 154—160 u. S. 248—252.) Aber diesen Weg werden wenige einschlagen. Für die Gesamtheit auch nur der Bekenner des thoratreuen Judentums ist er nicht gangbar. So wird es bei dem Weg bleiben müssen, den S. R. Hirsch und Hildesheimer vorgezeichnet haben, beide von dem gleichen Feuer durchglüht, der Erhaltung des Judentums zu dienen, beide ihrer Individualität entsprechend mit verschiedenen Mitteln ihrem Zwecke dienend, beide aber das eine Ziel unverrückbar im Auge, dem Judentum in dem Milieu, in das uns nun einmal die göttliche Vorsehung nach ihrem unerforschlichen Plane hineingestellt, eine leidliche Wohnstätte zu errichten. Es ist töricht, die grossen Männer für die Entwicklung verantwortlich zu machen, die sich aus der von ihnen angegebenen Zielsetzung vielfach ergeben,

dafür dass der Stoff, an dem sie gearbeitet, das Ideal nicht restlos zur Verwirklichung brachte, dass die Natur der Menschen und die Verhältnisse sich hindernd in den Weg stellten. Um nur einen Zug zur Illustration zu bringen, es liessen sich viele aufweisen: Wenn Hirsch das זה א׳ ואנוהו in den Vordergrund stellt im weitesten Sinne, in der Erfüllung der einzelnen Mizwoth und in der harmonischen Bildung der Persönlichkeit, so hat er nicht an die Typen gedacht, die, wenn sie in einer schönen Synagoge beten, für alle rituellen Bedürfnisse die vollkommensten Institutionen besitzen, an den Festtagen sich in einen Frack kleiden, nun dem Judentum Genüge getan zu haben glauben und es an Innerlichkeit und התלהבות fehlen lassen, ja sogar dort, wo die Leidenschaft spricht, ihre eigenen Wege gehen. Oder an die, die all ihre freie Zeit für die Beschäftigung mit den Modebewegungen hingeben, die Romane der Saison aufs genaueste kennen und für das „Lernen" im besten Falle sich einmal ein Stündchen vorbehalten ut aliquid fieri videatur d. h. „von יוצא wegen". Und wie man Hirsch nicht die Schuld für das zweifellos in Deutschland herrschende „Amhaarazus" aufbürden wird, ebensowenig Hildesheimer und seinem bedeutendsten Lebenswerk, dem Rabbinerseminar. Wie er, so waren seine Mitarbeiter und Schüler, soweit sie dem Ideal treu geblieben — Abtrünnige hat es überall, wo sich viele Schüler zusammenfanden, gegeben, man vergleiche einmal den Prozentsatz bei den Jüngern der Jeschiwoth, er wird ein viel, viel ungünstigeres Resultat aufweisen — sie alle waren von dem Wunsche erfüllt, להגדיל תורה ולהאדירה, sie hätten sich wohl kaum dem Rabbinerberuf gewidmet, denn nicht wahr, die Stellung des thoratreuen Rabbiners in Deutschland ist wohl materiell besonders erstrebenswert? Aber um auch hier nur ein Moment herauszuheben: wir haben in Deutschland eine ganze Zahl von tüchtigen Männern, die als sie ins Amt traten, die Fähigkeit und die Kenntnisse besassen, grosse „Lamdonim" zu werden. Die ungeheuerliche Inanspruchnahme gerade der Fähigsten, durch die Forderungen des Tages, die Arbeit für den Klal lässt ihnen zur Fortbildung so wenig Musse, dass ihnen das Ziel, das sie am liebsten erstrebt hätten, in weite Ferne rückt. Will man ihre Arbeit gestrichen sehen? Wäre das deutsche thoratreue Judentum im Stande gewesen, seinen wahrlich nicht kleinen Anteil an der Rettung des Judentums gerade in den Stürmen dieser Zeit beizutragen ohne die Arbeit dieser Männer?

Nicht als ob nun ein für alle Mal feststände, dass überall, auch nur in den Brennpunkten der Kultur die ganz gleichen Wege zu beschreiten wären. Der ehrt sie nicht, der allzu epigonenhaft auf die Worte der Meister schwört. Der Zusammenbruch der modernen Kultur, die Zertrümmerung der Staaten, die Zentralpunkt des jüdischen Lebens waren, der starke Einschlag thoratreuer ostjüdischer Elemente in den

Grossstädten Mittel- und Westeuropas, die bedeutsame Einordnung des heiligen Landes in den Wirkungsbereich des Gesamtjudentums, das alles wird Wandlungen zeitigen, die wir noch gar nicht übersehen, und für die wir im Einzelnen gar nicht Vorsorge treffen können. In der prinzipiellen Stellungnahme aber wird und kann sich nichts ändern. Denn ein jüdisches Leben führen mitten in einer fremden Kultur, ohne sich mit dieser in irgend einer Form auseinanderzusetzen, das ist nichts anderes als die Quadratur des Kreises. Ueberflüssig zu bemerken, dass es nicht auf das Aeussere ankommt, auf das Wohnen in den Kultur zentren sondern auf das Verflochtensein mit den Errungenschaften der Kultur, und dass diese Auseinandersetzung sich in Palästina nicht viel anders als im Galuth gestalten wird. Denn wohl kann Palästina als Zentrum zu einer Erleichterung in der Erfüllung der Gottesgebote führen — wenn dem Thoragesetz dort die ihm gebührende Herrschaft eingeräumt wird, — wohl kann die hebräische Sprache als Landessprache der jüdischen Kultur eine besondere Färbung geben, in den grossen Fragen der religiösen Kultur, in der Stellung von Thora und Wissenschaft wird es abhängig bleiben von der Gesamtkultur. Das andere ist ein Traum Achad Haams und in der Form, wie er ihn deutet von unseren Standpunkt nicht einmal ein schöner.

Es ist nicht überflüssig, was wir ausgeführt, — heutzutage hervorzuheben. Die polnische Hegemonie die in der vormendelssohnschen Zeit das deutsche Judentum beherrschte und ihm seine grossen Rabbinen gab, hat sich in unseren Tagen erneuert. Der Einfluss des Ostjudentums hat eine Renaissance des Thorastudiums in Deutschland erstehen lassen oder doch mindestens den Willen zu einer solchen Renaissance. Es ist rührend zu sehen, mit welchem Eifer die Jugend das „Lernen“ in den Mittelpunkt rückt. Aber bevor noch die Reden zu Taten werden, droht der Pendel nach der anderen Seite auszuschlagen und die Kräfte sich in erster Reihe in Betonung der Wissensfeindlichkeit auszuwirken. Auch hier kann nur ein Beispiel zur Illustrierung der ganzen Bewegung beigebracht werden.

Eine jede Zeit hat ihre Probleme. Die Probleme, die in dem Zusammentreffen von Thora und Wissenschaft entstehen, sind im allgemeinen immer die gleichen. Aber die Wissenschaft stellt durch ihre Richtung, die sie in bestimmten Zeiten einnimmt, durch die Methoden, die sie bevorzugt, gewisse Probleme in den Vordergrund. Seit anderthalb Jahrhunderten herrscht die historisch-philologische Methode in den Geisteswissenschaften. Die natürliche Folge war, dass auch die Quellen der positiven Religionen und damit auch die der jüdischen zum Gegenstand dieser Methoden gemacht wurden, das Aufkommen einer jetzt weit ausgedehnten und durch eine Anzahl von Gelehrten vertretenen neuen wissenschaftlichen Disziplin, der Religions**geschichte**,

von der die jüdische Religionsgeschichte nur ein Zweig ist. **Es wäre** Torheit anzunehmen, dass die Richtung innerhalb des gesetzestreuen Judentums, die es als Recht und Pflicht ansieht, einen Ausgleich zwischen Thora und Wissenschaft zu finden, etwa die Forderung aufstellt, das Judentum müsse sein Daseinsrecht im Allgemeinen gegen jeden neuen Ansturm von Aussen verteidigen. Wir sind wissenschaftlich geschult genug, um zu erkennen, dass einem metaphysischen Problem wie תורה מן השמים nicht mit den Mitteln landläufiger Apologetik beizukommen ist. Aber die Disziplin der Religionsgeschichte und vor allem die aus ihr erwachsene Bibelkritik hat eine solche Fülle von Einzelfragen gestellt, dass an ihnen völlig vorübergehen kann nur der Unaufrichtige oder der gefühlsmässig so Veranlagte, dass ihm Sinn und Verständnis für jede philologische und kritische Frage abgeht. Zumal es sich um Fragen handelt, die in der Neuzeit nur deutlicher herausgestellt wurden, in ihrem Kerne aber von unseren Alten erkannt und oft eingehend behandelt wurden. Die Unaufrichtigen, die im Bewusstsein, dass es sich um Schwierigkeiten handelt, mit Gewalt nicht nur ihre eigenen Augen schliessen sondern auch andere zwingen wollen, das Gleiche zu tun „um der Ehre der Thora willen“ hat schon Hiob gegeisselt in der grossen Abrechnung mit seinen Freunden: הלאל תדברו עולה ולו תדברו רמיה הפניו תשאון Wollet ihr für Gott Unrecht reden, für Ihn trügerisch reden?! Wollt ihr für Ihn Partei ergreifen?!“ die dann gipfelt in den Worten: כי לא לפניו חנף יבא „Vor Ihn darf kein Schmeichler treten!“. Die anderen, die in ihrer Anlage völlig anders eingestellt sind, sind ehrenwerte Männer, die sich auf eine grosse Literatur des Drasch von der schlichtesten Form bis zu seiner Steigerung in den kabbalistischen Schriften berufen können. Aber sie sollen den Männern ihr Recht lassen, die ihrer Natur gemäss im Gottesworte forschen und auf diesem Wege zu immer grösseren Klarheit und Wahrheit gelangen.

Die Arbeiten Hoffmanns auf dem Gebiet der Pentateuchexegese, seine Pentateuchkommentare mögen manche nicht befriedigen, die entflammt und hingerissen werden wollen. Aber sie sind einem grossen Kreise, der nicht mechanisch sondern mit Verständnis der Pflicht genügt, allsabbathlich sich mit der Sidrah zu beschäftigen, eine Quelle reichster Belehrung, ein fast nie versagender Ratgeber in den Schwierigkeiten, die Raschi, Ibn Esra, Raschbam, Ramban, Sforno, Abarbanel und viele andere aufgedeckt. Gerade Hoffmanns Vertrautheit mit den modernen Forschungen setzt ihn in den Stand, Lösungen zu geben, die uns oft einleuchtender erscheinen als die der Alten. Wir sprechen nicht von der Anerkennung, die diese Arbeit in allen Kreisen der Gelehrtenwelt, die wirklich unvoreingenommen urteilen, gefunden, obwohl es nicht gleichgültig ist, wenn ein so bedeutender Orientalist, wie Joseph Halévy, der selbt in der Bekämpfung der modernen Bibelkritik sich unver-

gängliche Verdienste erworben, in der Revue Sémitique (1907 S. 113) schreibt: „Depuis Raši, le judaisme rabbinique n' a pas produit une oeuvre si profonde sur le Lévitique se tenant en même temps au niveau de toutes les exigences de l' exégèse, „dass der Rabbinismus seit Raschi kein so gründliches Werk über den Leviticus hervorgebracht, das zugleich allen Ansprüchen der Exegese gerecht wird“. Aber auch so urteilsfähige Männer, die man der alten Schule der Rabbiner mehr zurechnen kann, wie der נתינה לגר, der Chief-Rabbi von England Nathan Adler, äussert sich in anerkennender Weise über Hoffmanns diesbezügliche Wirksamkeit. Mir liegt ein Brief von ihm an לחבח״ל Hoffmann vom 8. November 1874 vor, in dem es heisst: „Ich habe Ihre Abhandlungen mit Aufmerksamkeit gelesen und gefunden, dass sie im Sinne und Geiste des orthodoxen Judentums verfasst sind. . . . Ich kann hier nur wiederholen, was ich Ihnen mündlich geäussert[1]), dass in unserer Zeit, wo der jüdischen studierenden Jugend der Zutritt zu den skeptischen und negierenden Schriften nicht verschlossen werden kann, wo die Warnung vor dem Lesen derselben eine entgegengesetzte Wirkung hervorbringt, die wissenschaftliche Begründung der schriftiichen und mündlichen Lehren höchst notwendig erscheint, sie mag den Gläubigen überflüssig oder gar schädlich dünken; ist's aber nicht der unreiferen Jugend. Eine solche Zeit ist keine עת כנס sondern פזר; fahren Sie daher fort, Ihr reiches Wissen und schriftstellerisches Talent dem orthodoxen Judentum zu widmen ומשכרתך תהי שלמה מאת ה׳ אל׳ ישראל . . .“ Und zwischen S. R. Hirsch und Hoffmann לחבח״ל entwickelte sich bei Hirsch's Anwesenheit in Berlin im Hause von Dr. Sternheim folgendes Gespräch. Hoffmann hatte ihm mehrere „Chiduschim“ aus seinen Vorlesungen zu Leviticus vorgetragen. Darauf Hirsch: „Berücksichtigen Sie auch in Ihren Vorlesungen die modernen Forschungen?“ Darauf Hoffmann: „Soweit es in meinen schwachen Kräften steht. Gute Dienste leisten mir hier die in Ihrem Jeschurun erschienenen Abhandlungen von Dr. Gugenheimer“. Darauf Hirsch: Das ist auch sehr notwendig. Die künftigen Rabbiner müssen darüber unterrichtet sein.

Doch das alles ist nur ein Beispiel zur Illustration. Es gilt sinngemäss von jeder Auseinandersetzung zwischen Thora und Wissenschaft.

Die Angriffe, die gegen die Wirksamkeit auf diesem Gebiet erhoben werden, sind aber noch aus anderen Gründen bedenklich. Wir haben schon oben darauf hingewiesen, wie verworren die religiösen Strömungen im Ostjudentum sind, welche Gefahren vor allem der Jugend drohen. Man kann nicht gut mehr von Gefahren sprechen. Sie scheint rettungslos verloren. Es sind aber immerhin Versuche gemacht

[1]) Der Schreiber hatte bei seiner Anwesenheit in Berlin mehreren Vorlesungen Hoffmanns beigewohnt.

worden, dem Verfall Einhalt zu bieten, und die Versuche werden mi den Mitteln gemacht, die in Deutschland in den beiden letzten Menschenaltern erprobt sind. Aufsätze, Abhandlungen, Werke der Vorkämpfer des überlieferten Judentums aus jener Zeit werden ins Jüdischdeutsche oder ins Hebräische übertragen, Männer aus unserem Lager zur Leitung von Anstalten berufen. Nicht alle Gedanken jener Zeit sind für die heutige mit ihren mannigfachen anderen Problemen verwendbar, auf vieles, was durch die umfangreiche jüdisch-deutsche und hebräische Literatur, die fast ausschliesslich von destruktivem Geiste erfüllt ist und überall, selbst in den Kreisen der Jeschiwoth, Eingang findet, muss heute geantwortet werden. Die Grundlage für alle populäre Aufklärung bleibt aber immer gediegene Gelehrtenarbeit. Aus ihr allein kann der Schriftsteller und Lehrer schöpfen, auf sie muss immer wieder verwiesen werden. Der Beruf des jüdischen Gelehrten ist heute an sich ein dornenvoller. Noch mehr der des in Thoratreue verharrenden, dem von der nichtjüdischen Wissenschaft zumeist — wenn auch zu Unrecht — die Unbefangenheit abgesprochen wird. Und nun werden ihm noch von denen, die er zu seinen Gesinnungsgenossen zählen möchte, Steine in den Weg gelegt. Der junge Nachwuchs thoratreuer jüdischer Gelehrter, die sich auf diesem Gebiete betätigen wollen, wird abgeschreckt, und wir werden dem Ostjudentum, das in seiner schweren Bedrängnis gerade von dem deutschen Judentum, das ihm für die harmonische Ausbildung thoratreuer Juden vorbildlich war, Hilfe erhofft, immer weniger zu bieten haben. Oder glaubt man, dass die frommen Aerzte, Juristen, Mathematiker, Neuphilologen usw., bei denen Judentum und Wissenschaft völlig auseinanderfallen, die sich in zwei verschiedene Menschen wandeln, je nachdem sie sich mit dem einen oder mit dem anderen beschäftigen, die von den Problemen, die sich bei jedem ersten Versuch der Vertiefung darbieten, keinen Hauch verspüren, einen genügenden Ersatz bieten?

Es hat zu allen Zeiten Kämpfe um diese Stellungnahme gegeben Einer der heftigsten war der um die Schriften des Maimonides. Als aber der Kampf so ausartete, dass diese den Dominikanern denunziert wurden, da kam das grosse Autodafé für unzählige Talmudexemplare: und R. Jona hat, da er mit zerrissenen Gewändern als Büsser die Wallfahrt zum Grabe des Maimonides antrat, das Unglück, das dadurch das Judentum für alle Zeit betraf, nicht wieder gut gemacht. Wir sind bald so weit, wenn diejenigen, die das Prinzip des Maimonides, das übrigens auch das des R. Bechai Hachassid und des Chisdai Crescas Hachassid war, verfechten, vor der nichtjüdischen Oeffentlichkeit geschmäht werden, und ein Teil der akademischen Jugend diesen Schmähungen zustimmt.

Der neueste Ansturm gegen die religionsgeschichtliche Stellung Israels.

Beurteilt von Geheimrat Ed. König in Bonn.

Den Lesern dieser Monatsschrift muss es leider genugsam bekannt sein, dass während der letztvergangenen Jahrzehnte schwere Angriffe gegen die religiöse Bedeutung des althebräischen Schrifttums unternommen worden sind. Der Name der Wellhausenianischen Schule ist ihnen nicht unbekannt geblieben, die unter dem Titel der „geschichtlichen“ Auffassung dieses Schrifttums dessen Autorität als einer göttlich-prophetischen Quelle der Religion umzustürzen droht. Aber alle Angriffe, die von den Vertretern dieser Schule (Wellhausen, Stade, Marti, Gunkel, Gressmann usw.) auf die religionsgeschichtliche Geltung der altisraelitischen Literatur gemacht worden sind, stehen an Heftigkeit weit hinter dem Ansturm zurück, der in diesem Jahre von dem Assyriologen Friedrich Delitzsch in Szene gesetzt worden ist. Denn in seinem Buche „Die grosse Täuschung“ will er endlich die Herzwurzel der geschichtlichen Ueberlieferung völlig zerstören, die den Glaubensgrund unserer Väter und Mütter gebildet hat. Die Lehre des heiligen Buches, für welche die Märtyrer Israels freudig in den Tod gegangen sind, wird von Delitzsch als „die grosse Täuschung“ hingestellt, mit der Mose und die Propheten erst ihr Volk und dann die Welt betrogen haben sollen.

Sobald diese „Kampfschrift“, wie Delitzsch selbst (S. 5) sie genannt hat, erschienen war, und Entrüstung darüber bei den Gläubigen, hämische Freude von Delitzschs Gesinnungsgenossen die Welt erfüllte, konnte es nicht genügen, die Stimme der Klage über die Schändung des Heiligtums zu erheben. Vielmehr musste der Entschluss zur Abwehr jenes Angriffs gefasst werden, und dieser Entschluss musste sich am stärksten denjenigen aufdrängen, die aus der Erforschung des

althebräischen Schrifttums ihre Lebensaufgabe gemacht haben und sogar durch ihr Amt als akademische Lehrer dazu verpflichtet sind, den Wahrheitsgehalt dieses Schrifttums festzustellen und seine geschichtliche Bedeutung zu würdigen. Deshalb wuchs der Entschluss zur Abwehr jenes Angriffs auch in meiner Seele empor, und wenn die Schwierigkeit des Kampfes mich zurückweichen lassen wollte, wurde ich in meinem Entschluss durch die Hilferufe bestärkt, die von vielen Bibelfreunden an mich gerichtet wurden, dass ich doch, wie einst im Babel-Bibel-Streite, so auch jetzt wieder in die Arena des Geisteskampfes hinabsteigen und der biblischen Wahrheit zum Siege verhelfen möge. So ist meine Gegenschrift „Friedrich Delitzsch's" „Die grosse Täuschung" „kritisch beleuchtet" mit Gottes Hilfe, wie ich gern bekenne, entstanden; und nun darf ich infolge einer gütigen Anregung des geehrten Herausgebers dieser Monatsschrift die Freude haben, vor deren Leserkreis die Hauptgedanken meiner Gegenschrift zu entfalten.

I.

Als ich darüber nachdachte, wie Delitzschs Angriff erfolgreich abgeschlagen werden könnte, musste ich mir dies sagen: Das wichtigste Hauptmittel zur Besiegung eines Angreifers ist allemal die Aufdeckung der allgemeinen Voraussetzungen, von denen sein Angriff ausgeht. Wenn sozusagen der Boden, auf dem die Mauerbrecher des Gegners aufgestellt sind, als ein haltloses Gerölle erwiesen wird, dann sinkt mit dem haltlosen Boden auch der Angriff selbst in sich zusammen. Deshalb musste meine erste Hauptaufgabe darin bestehen, die Sicherheit der Grundlagen zu prüfen, von denen aus Delitzsch seine Vorstösse gegen die Autorität der israelitischen Religionsgeschichte unternommen hat. Diese allgemeinen Ausgangspunkte von Delitzschs Angriff sind von mir aber in folgenden vier Momenten erkannt worden.

1. Sein erster Ausgangspunkt liegt in der Meinung von der gänzlichen Unsicherheit der Geschichtsberichte Israels über seine älteste Zeit. Denn mit den

erwähnten Wellhausenianern setzt er voraus, dass die ältesten Quellenberichte über Israels Ursprung und Jugendzeit erst im 9. und 8. Jahrhundert geschrieben worden seien. Indem er diese neuerdings weithin herrschende Meinung kritiklos ohne ein einziges Wort eigener Untersuchung übernommen hat, hat er nicht einmal die Tatsache beachtet, dass in Israels Geschichtsbewusstsein aufs deutlichste eine vormosaische Periode unterschieden worden ist. Also auch er hat wieder nicht beachtet, dass Israels älteste Zeugen nicht etwa erst von Mose an die Entwicklung seiner nationalen und religiösen Existenz datiert haben. Obgleich dies äusserst nahe gelegen hätte, bloss bis auf Mose das geschichtliche Leben des Volkes zurückzuleiten, hat man dies doch nicht getan. Man hat eben gewusst, dass Moses Tage zwar die Jugendperiode Israels (Hos. 11, 1), aber nicht seine Geburtszeit bezeichneten. Ueber dem Mittagsglanze, in welchem die mosaische Epoche in der Erinnerung Israels strahlte, hat man nicht das Dämmerlicht des Morgens vergessen gehabt, mit welchem Israels Geschichtstag zu Abrahams Zeit aufleuchtete.

Ebensowenig ferner, wie um diese Unterscheidung einer vormosaischen Zeit in den Geschichtsberichten Israels, hat Delitzsch sich um die Quellen gekümmert, die in ihnen selbst zitiert sind, „das Buch der Kriege des Ewigen“ (4. Mos. 21,14) und „das Buch des Rechtschaffenen“ (Jos. 10, 13 usw). Auch hat er nicht die Bestandteile des israelitischen Geschichtsberichts aufgesucht, in denen dieser den Fortschritt der Geschichte bezeugt hat, wie die Notizen von der Aenderung der Ortsnamen (1. Mos. 14, 2b usw.). Diese „positiven Glaubwürdigkeitsspuren“ der althebräischen Geschichtsschreibung, die von mir seit Jahren immer vollständiger gesammelt worden sind [1]), zu beachten, hat er nicht für die Pflicht eines wissenschaftlichen Forschers gehalten. Wenn er aber demnach nicht den gegenwärtigen Stand der Erforschung des hebräischen Altertums beachtet hat, was

1) Am vollständigsten in „Die Genesis, eingeleitet, übersetzt und erklärt“ (1919), S. 84—86.

ist sein Verfahren dann anderes als eine Täuschung seiner Leser?

Die oberflächliche Meinung von der gänzlichen Unzuverlässigkeit der Geschichtsberichte Israels über seine älteste Zeit ist demnach der erste Ausgangspunkt von Delitzschs Buch. Und wozu führte ihn dieser Ausgangspunkt? Erstens dahin, dass er die Patriarchen aus der Geschichte streicht. Zweitens dahin, dass er die in den Geschichtsbüchern gegebene Charakteristik der Religion Abrahams zu einem späteren Trugbild machen und insbesondere die in der Patriarchengeschichte auftretenden Verheissungen zu Lügenorakeln stempeln will. Und doch besitzt die Patriarchenreligion eine Eigenart, die sie von jeder späteren Entfaltungsphase der prophetischen Religion unterscheidet. Oder in welcher späteren Zeit hätte der Eigenname der Gottheit El schaddaj „der allmächtige Gott" gelautet? In welcher späteren Zeit hätte ein blosser Altar das Heiligtum vertreten, hätten nur Brandopfer und Schlachtopfer die Kultushandlungen gebildet, hätten nur die Hausväter als Kultusdiener gewaltet? In welcher späteren Zeit hätten auch insbesondere die Bundesverheissungen noch so einfach gelautet, wie in 1. Mos. 12, 1—3 usw. bis 49, 10?[1]) Und wie darf überhaupt den prophetischen Geschichtsschreibern zugemutet werden, dass sie ohne tatsächlichen Anhalt die Gestalt ihrer zeitgenössischen Religion in die Vergangenheit zurückgetragen hätten? Einen solchen Täuschungsversuch kann den Propheten nur der andichten, der nicht einmal Jesajahs Satz „Wehe denen, die das Böse gut und das Gute bös nennen usw.!" (5, 20) bei der Würdigung der Propheten beachtet. Wann ist Begriffsverdrehung oder Umwertung aller Werte, um mit Nietzsche zu sprechen, so klar durchschaut und so laut gebrandmarkt worden, wie in diesen Worten des hebräischen Demosthenes? Welche gewissenlose Pflichtversäumnis eines Beurteilers der Religions-

[1]) Welche Ungeschichtlichkeit ist es also, wenn man behauptet: „Die Religion Abrahams ist in Wirklichkeit die Religion der Sagenerzähler, die sie Abraham zuschreiben" (Gunkel in seinem Genesiskommentar 1910, S. LXXXIX).

geschichte Israels ist es also, wenn nicht einmal diese Worte beachtet werden!

Aber Delitzsch hat auch dies für erlaubt gehalten, und so ist er zu einem Nachbeter des neuerdings weithin verbreiteten Dogma: „Alle andern Ueberlieferungen von Völkern des Altertums sind glaubwürdig, nur nicht die Geschichtsüberlieferung Israels“ geworden. Und doch hat gerade diese, um hier[1]) nur noch ein einziges Wort hinzuzufügen, nicht „auf Goldgrund gemalt“, sondern hat an ihrem eigenen Volke und dessen grössten Gestalten ernste Kritik geübt. Also auf diesem Wege ist Delitzsch zu dem ersten Ausgangspunkte seiner „Kampfschrift“ gelangt.

2. Eine zweite Hauptgrundlage seines Aufbaues liegt in seiner Voraussetzung, dass die babylonische Kultur für die israelitische weithin die Quelle und das Muster gebildet habe. Denn gleich am Anfang seiner neuesten Schrift bemerkt Delitzsch, dass die gegen seinen Babel und Bibel-Vortrag erschienenen Gegenschriften ihn „nicht bewegen konnten, die darin ausgesprochenen Anschauungen ihrem Kerne nach zu ändern“. Weil er dies urteilen zu dürfen meint, macht sich seine Grundanschauung, dass der kulturgeschichtliche Inhalt des althebräischen Schrifttums zum grossen Teile aus der babylonischen Literatur entlehnt und seinem geistesgeschichtlichen Werte nach ihr besten Falls gleichgeordnet sei, durch das ganze neue Buch hindurch geltend. Auch darin sind babylonische Erscheinungen selbst dann der oberste Massstab für sein Urteil, wenn er auch keine Belege geben kann, wie sich z. B. S. 70 und 74 (Anm.) zeigt. Aber wie steht es mit seiner Meinung, dass die in seinem Babel und Bibel-Vortrag gemachten Aufstellungen richtig gewesen seien? Die eine oder die andere Probe wird es lehren.

Einer von den Hauptsätzen Delitzschs in „Babel und Bibel“, S. 28 lautete, dass Kanaan bei der Einwanderung Israels „vollständig eine Domäne der babylonischen Kultur

[1]) Die übrigen Beweise gibt meine Gegenschrift gegen Delitzsch.

war". Mit dieser Behauptung vergleiche man nun den folgenden Tatbestand! Schon auf dem Gebiete der *profanen* Kultur hat Kanaan erstens eine besondere *Sprache* besessen, wie die kanaanitischen Glossen in den Amarna-Briefen zeigen, z. B. anaji [= אֲנִי] hinter dem babylonischen elippu „Schiff". Zweitens ist die *Schrift* der Kanaaniter-Phönizier von der Schriftart der Babylonier, die noch keine Buchstabenschrift hatten, durchaus verschieden. Drittens geht die *Schreibrichtung* bei den Phöniziern von rechts nach links, während die Babylonier von links nach rechts schreiben. Viertens besassen die Kanaaniter-Phönizier *Monatsnamen*, die uns zwar bei den Hebräern der älteren Zeit (1. Kön. 6, 1. 37f.; 8, 2), aber nicht bei den Babyloniern begegnen. Sodann, was das *religiöse* Gebiet der Kultur anlangt, so ist in der kanaanitischen Stadt Mutesallim „kein einziges Gottesbild aus dem babylonisch-assyrischen Pantheon, wohl aber unzweifelhaft solche ägyptischen Ursprungs gefunden worden". Auch war der kanaanitisch-phönizische Mythus von Adon mit dem Mythus des babylonischen Tammûs nur ähnlich, aber nicht identisch (v. Baudissin, Adonis 1911, S. 133) usw. *Alles dieses ist also* bei der Aufstellung jenes Satzes von Kanaan als einer „vollständigen Domäne babylonischer Kultur" *übersehen worden*. Darf also der Kern von Delitzschs Anschauung unverändert bleiben? Er bleibt es nur für den, der die Kritik der Mitforscher *ignorieren* zu dürfen meint. Das aber ist kein wissenschaftliches Verfahren.

Zum Kern der Anschauungen Delitzschs über Babyloniens Stellung zur israelitischen Geistesgeschichte gehört insbesondere seine soviel Aufsehen erregende Behauptung, dass in der Keilschriftliteratur der Gottesname J . . e gefunden worden sei (Babel und Bibel I, S. 47). Aber von den Keilschriftgruppen, die von Delitzschs mit „J . . . e ist Gott" übersetzt werden, besitzt die erste nach seiner eigenen Assyrischen Grammatik (S. 26) die Lautwerte pi, me usw. Deshalb schlug ich sofort 1902 (Bibel und Babel, 10. Aufl., S. 51) die Lesung Jaḫmi-ilu und die Uebersetzung „Es schütze mich Gott" vor. Dies ist dann von vielen anderen weiter unterstützt worden, und jetzt urteilen alle mir

bekannten Assyriologen[1]) ausser Delitzsch, dass der erste Teil jener Keilschriftgruppen eine Zeitwortsform ist, und dass „J . .e keine babylonische Gottheit“ war. Folglich hat Delitzsch auch seine Anschauung vom babylonischen Ursprung des vierbuchstäbigen Gottesnamens zu ändern. Mit welchem Unrecht er in seiner jetzigen „Kampfschrift“ dem Tetragramm die Aussprache Jaho beilegt und ihn „einen der vielen von den verschiedenen amoritischen Völkerschaften verehrten Götter nennt, der auch den in Babylonien eingewanderten Amoritern bekannt war“, dies ist in meiner Gegenschrift aus den Tatsachen erwiesen worden.

Ebenso sind dort alle die neuen Behauptungen Delitzschs geprüft worden, nach denen die babylonische Gesetzgebung in bezug auf die gesellschaftliche Stellung der Frau, Monogamie und Ehescheidung „turmhoch“ über der mosaischen stehen soll, und dabei konnte gezeigt werden, dass seine Aufstellung an den babylonischen Turm erinnert, der ohne Spitze bleiben musste. Demnach hat sich auch sein zweiter Ausgangspunkt, seine Voraussetzung von der Quellenstellung der babylonischen Kultur gegenüber der israelitischen, als ein verhängnisvoller Anlass zur Verkennung der kulturgeschichtlichen Stellung Israels erwiesen.

3. Ein drittes Ferment in dem Gärungsprozess, dessen schäumender Gischt in Delitzschs Buch „Die grosse Täuschung“ zutage getreten ist, war unstreitig sein Antisemitismus, und zwar sein Rassen-Antisemitismus. Dies zeigt sich in vielfacher Weise durch sein Buch hindurch. Oder besitzt er für irgendwelche kulturgeschichtliche Leistung des Volkes Israel Worte der Anerkennung? Nein, vielmehr verfolgt er mit der Neigung, das geschichtliche Verhalten dieses Volkes herabzudrücken und mit Schmähworten zu überhäufen, das Volk Israel durch alle Jahrhunderte hindurch.

Denn, handelt es sich zuerst um die einstigen Kriege Israels gegen die Kanaaniter, so sind dessen Waffen „Mord-

[1]) Ihre Worte kann man in meiner „Geschichte der alttestamentlichen Religion“ (1915), S. 214 lesen.

werkzeuge" oder „der gezückte Dolch entmenschter Feinde", und da lässt er die Frau Rahab in Jericho von den Kundschaftern „bestochen" sein, obgleich davon im Texte gar nicht die Rede ist, und da nennt er die Israeliten mit dem bei ihm für seine Schmähungen beliebten Fettdruck „raubende und mordende Nomaden", während die Israeliten schon im Lande Gosen Häuser besassen und Getreidebau trieben (2. Mos. 12, 3 ff.; 5. Mos. 11, 10). Ferner bei der Erwähnung der Rückkehr aus dem babylonischen Exil sucht er für das Zurückbleiben eines Teiles von Israel nicht etwa nach einem Entschuldigungsgrund, wie er darin liegen konnte, dass ein Teil der Exulanten nach der Aufforderung Jeremiahs (29, 5—7) sich ansässig gemacht hatten und ihre Häuser usw. nicht verschleudern wollten. Nein, für Delitzsch ist dieses Zurückbleiben eines Teiles von Israel der sichere Beweis dafür, dass „dem jüdischen Volke der Dienst des goldenen Kalbes vor dem Kultus Jahos weit vorging". Die in Babylonien Zurückgebliebenen macht er (S. 102 f.) sogar für den Zusammenbruch des jüdischen Staates unter den römischen Cäsaren verantwortlich. Deshalb billigt er (S. 104) Hamans Plan „zu vertilgen, zu würgen und umzubringen alle Juden" (Esth. 3 13) vollkommen und bezeichnet — über Gunkel (Esther 1916, S. 73 ff.), der Esther „Blutdurst" zuschreibt (S. 78), weit hinausgehend — die Gegenwehr der Juden als „ein grosses Morden". Endlich gegenüber dem jetzigen jüdischen Volke wagt er zu schreiben: „Es liegt auf der Hand, dass ein solches absichtlich [!] vaterlandsloses Volk für alle übrigen Völker der Erde eine grosse, eine furchtbare Gefahr darstellt", und damit man sehe, dass es ihm um Rassenfeindschaft zu tun ist, gibt er als „tieftrauriges Beispiel, welche Gefahr die semitische Rasse schon im allgemeinen für die übrigen Völker der Menschheit darstellt", die Unterdrückung der Sumerer durch die semitischen Babylonier.

Ja, sein Buch soll, wie er in dem vom „März 1920" datierten Nachwort (S. 104 f.) ausdrücklich bemerkt, auf die an ihn ergangene Bitte, dem „gegenwärtig im ganzen Vaterlande geschürten, dem Ansehen deutscher Kultur völlige Vernichtung drohenden

Judenhass entgegenzuwirken", die Antwort sein. Also anstatt den antisemitischen Hass zu dämpfen, hat er dessen Glut zu steigern gesucht. Diese Tendenz hat demnach in dritter Linie seine Feder bei der Abfassung seiner „Kampfschrift" inspiriert.

4. An vierter Stelle, aber keineswegs am schwächsten, hat auf deren Gestaltung die moderne Weltanschauung eingewirkt, mit der Delitzsch der Bibel gegenübersteht. Denn bei seiner Beurteilung der israelitischen Gesetzgebung ist ihm „die Gotteserscheinung das Wunder über alle Wunder" (S. 61), d. h. sein grösster Anstoss. Er ist eben ein Anhänger der darwinistisch-materialistischen Geschichtsauffassung, die sich neuerdings der Herrschaft über die Darstellung der Kulturgeschichte zu bemächtigen sucht.

In unserer Zeit gibt es ja eine weitverbreitete Theorie, die in der Geschichte nur die oberste Bühne der darwinistisch aufgefassten Naturentwicklung findet. Die Anhänger dieser Theorie lassen alle Kraftquellen des geschichtlichen Lebens aus dem subjektiven Geistesleben der Menschen stammen und lassen alle geistigen Erscheinungen aus primitiven Anfängen von unten nach oben in ununterbrochener Entwicklung entstanden sein. Nach dieser Anschauung wird also einfach vorausgesetzt, dass kein höheres Wesen an irgendeinem Punkte der Geschichte eingewirkt habe, wird es also auch einfach von vorn herein für unmöglich erklärt, dass die prophetische Religion Israels aus einer aussergewöhnlichen Quelle stammt.

Alles, was jeder gründliche und unvoreingenommene Forscher von selbst gegen diese Geschichtsauffassung einwendet, und was in meiner Gegenschrift ausführlich dargelegt ist, übersieht auch wieder Delitzsch als Anhänger dieser modernen Theorie, wie seine Vorgänger (Wellhausen, Gressmann usw.) es getan haben. Nicht einmal die Beschränktheit des Urteils, dass von dieser Theorie der gewöhnliche Verlauf der Dinge zum Massstab seines ganzen Verlaufs gemacht und der für gewöhnlich wirksame Komplex der Weltkräfte als ihr ge-

samter Bestand angesehen wird, ist ihm zum Bewusstsein gekommen. Noch viel weniger hat er die ganze Reihe der positiven Momente ins Auge gefasst, welche für die Autorität des prophetischen Zeugnisses über ihren besonderen Gottesverkehr ins Gewicht fallen und in meinem Buche aufgezählt sind. Ebenso hat er seinen Blick ganz vor dem gewaltigen Geisteskampf verschlossen, in welchem sich die vom althebräischen Schrifttum anerkannten Propheten mit ihren Rivalen auseinandersetzen mussten. Keine von den Aussagen, nach denen diese Gegner „Friede, Friede!“ riefen, während von der notwendig zürnenden Gottheit kein Friede gewährt werden konnte (Jer. 6, 14 usw.), keiner von den Sätzen, nach denen sie Wahrsager für Geld (Mi. 3, 11) waren und ihrem eigenen Geiste folgten (Hes. 13, 3) usw. in meinem Buche (S. 47), ist von Delitzsch erwähnt worden. Also keines von den Gewichtsstücken hat er in die Hand genommen, die bei der Würdigung der religionsgeschichtlichen Stellung der im althebräischen Schrifttum anerkannten Propheten in die Wagschale der vergleichenden Gerechtigkeit geworfen werden müssen. Wenn er nun trotz dieser Vernachlässigung der Pflichten eines gewissenhaften Geschichtsforschers sich erlaubt, den Ausdruck Propheten in Anführungsstriche zu setzen, d. h. sie als bloss angebliche Propheten kennzeichnen möchte, so hat er sich eben dadurch als einen oberflächlichen Beurteiler geschichtlicher Grössen charakterisiert.

II.

Wie wäre es möglich, dass ein von solchen falschen Voraussetzungen ausgehender und von so parteiischen Bestrebungen erfüllter Darsteller richtige Urteile über den Verlauf und die treibenden Kräfte der Geschichte Israels fällen könnte? Doch nehmen wir einmal diese Möglichkeit an und untersuchen die Wirklichkeit! Welches aber sind denn die einzelnen Bestandteile von Israels Geschichte, die von Delitzsch als spezielle Angriffspunkte bestürmt werden? Diese besonderen Zielpunkte seines Angriffs sind die folgenden.

1. Israels *Einmarsch in Kanaan.* — Die erste Aufstellung Delitzschs liegt in der Behauptung, das Volk Israel habe, nachdem es — nicht etwa durch Gottes Hilfe, sondern irgendwie! — aus der ägyptischen Knechtschaft entflohen gewesen sei, aus ganz gemeinen Beweggründen einen „*Einbruch*" (S. 14) in das Land Kanaan gemacht. Denn es habe sich nur aus Eroberungssucht auf das der Sinaiwüste nächstliegende fruchtbare Gebiet gestürzt. Aber diesen seinen Gewaltstreich habe Israel später zu *beschönigen* gesucht, habe sein Eindringen in Kanaan als die berechtigte Erneuerung eines *angeblichen* früheren Aufenthalts seiner Vorfahren in Kanaan und als die glorreiche Erfüllung *vorgeblicher* Verheissungen seines Gottes hingestellt. Das sei aber nur eine doppelte *Fälschung* des geschichtlichen Hergangs der Dinge.

Denn *erstens* habe Israel die Patriarchengeschichte *sich erst selbst hinterher ausgesonnen.* Von Israels Geschichte sei frühestens seit Moses Zeit etwas bekannt. Das ist ja aber nur die neue Aufstellung über die angebliche völlige Unzuverlässigkeit der Geschichtsberichte Israels über seine älteste Zeit. Das ist nur die moderne Meinung über die Quellen, die von Delitzsch seinen Schrittmachern Wellhausen, Gunkel usw. kritiklos nachgesprochen wird, die aber von der echtkritischen Forschung als bodenlos erwiesen ist, wie wir oben am Anfang dieser Untersuchung bei der Prüfung von Delitzschs erstem Ausgangspunkt gesehen haben. Folglich ist Israels Einmarsch in Kanaan *wirklich die Rückkehr* in das einst von den Patriarchen bewohnte Land gewesen.

Und wie verhält es sich mit der erwähnten *zweiten* Aufstellung Delitzschs, nämlich dass Israels Einwanderung auch nicht eine Verwirklichung von Gottes *Verheissungen* an die Patriarchen gewesen sei? Er wagt ja die Behauptung, dass diese Verheissungen *erdichtet* worden seien. Sie werden von ihm einfach als „Ausgeburten eines überspannten Nationalbewusstseins" (S. 83) bezeichnet. Aber um hier nur einige Gegengründe zu erwähnen: die Verheissungen, die innerhalb der Patriarchengeschichte vorkommen, besitzen ihre *Eigenart* in

ihrer Einfachheit, wie überhaupt die Religion der Patriarchen gegenüber ihrer späteren Entfaltungsstufe. Man denke nur z. B. an die so geringe Summe der Bundesforderungen zu Abrahams Zeit und deren grosse Menge zu Moses Zeit! Also auch diese doppelte Verschiedenheit, die dem geistigen Charakter der Patriarchenzeit anhaftet und beweist, dass deren Bild nicht eine angebliche „Rückstrahlung“ aus dem 9. oder 8. Jahrhundert ist, ist von Delitzsch völlig ignoriert worden. Und wie verkehrt ist es, die Verheissungen aus dem Nationalbewusstsein abzuleiten! Die legitime Religion Israels war ja überhaupt nicht die Frucht seiner nationalen Denkungsart. Indem Delitzsch das umgedreht lautende moderne Dogma ausschlachtet, hat er nur gleich seinen Vorgängern die Tatsache übersehen, dass kleinere oder grössere Teile Israels oft von der legitimen Religion wegstrebten. Das erklärt sich nur so, dass die prophetische Religion Ideen und Ideale verkündete, die nicht mit den volkstümlichen Bestrebungen zusammenstimmten.

Folglich beruht die Leugnung des geschichtlichen und religiös-sittlichen Rechtes der Einwanderung Israels in Kanaan auf einer Verschüttung der Geschichtsquellen.

2. Die Gottesenthüllung am Sinai. — Bei der Bestürmung dieses seines zweiten Angriffspunktes operiert Delitzsch zunächst mit dem „unerhörten Widerspruch, was auf dem Duplikat der Tafeln gestanden, und wer (Jaho oder Moses) sie beschrieben hat.“ Aber besteht denn auch wirklich ein solcher Widerspruch zwischen 2. Mos. 20 und 34? Delitzsch freilich sagt (S. 66): Als Mose statt der von ihm aus Unwillen über Israels Verirrung zum Stierkultus zerschmetterten ersten Tafeln zwei neue gefertigt hatte, „offenbarte sich Gott dem Mose von neuem und gab ihm (Exod. 34, 10—26) zehn Gebote mit dem Befehl, dieselben niederzuschreiben.“ Aber dass der Ewige in 34, 10—26 „zehn“ Gebote gegeben habe, steht nicht da, und der Text enthält auch mindestens zwölf Gruppen von Forderungen. Es ist nur eine von Goethe aufgebrachte und von Wellhausen sowie von einigen seiner Anhänger (z. B. Delitzsch) nachgesprochene Annahme, dass in 34, 10—26 ein

„zweiter Dekalog“ vorliege. Und widersprechen sich 34,1 und 28 in bezug auf die Frage, wer die beiden neuen Tafeln beschrieben habe? Nein, Delitzsch hat nur noch nicht V. 28b verstanden. Dessen Sinn ist aber dieser: In V. 1 ist ausdrücklich angekündigt, dass der Ewige selbst auf die beiden neuen Tafeln ebendieselben Worte schreiben werde, die auf den ersten Tafeln standen, und nach V. 27 soll Mose die in V. 10—26 enthüllten Worte niederschreiben. Deshalb meint V. 28b: „Und er (Mose) schrieb die Worte des Bundes“, wie ihm unmittelbar vorher in V. 27 befohlen worden war, „und er (der Ewige) schrieb auf die Tafeln die zehn Worte“, wie in V. 1 angekündigt war.[1]) Also hat erst Delitzsch einen „unerhörten Widerspruch“ in die Berichte hineingebracht.

Doch die Hauptsachen sollen erst noch kommen.

An seine zu den Geschichtsquellen mitgebrachte, aus seiner darwinistisch-materialistischen Geschichtsauffassung hervorfliessende Voraussetzung, dass am Sinai nicht eine göttlich-prophetische Enthüllung geschehen sein könne, knüpft Delitzsch nun diese erste Folgerung an, dass „Jaho von dem „Propheten“ Mose zum Nationalgott Israels ernannt“ worden sei, und dass „Jaho sich als solchen gleich nach dem Auszuge aus Aegypten habe vorstellen müssen.“ Aber wie sehr diese Behauptung dem geschichtlichen Bewusstsein Israels, dessen gute Grundlagen ja z. B. in der von Delitzsch übersehenen Unterscheidung einer vormosaischen Periode zutage treten, ins Gesicht schlägt, liegt auf der flachen Hand, und überdies sagt gerade von der Partie im 2. Buch Mose, in der die dem Mose sich enthüllende Gottheit spricht: „Ich bin der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs usw.“ (3, 6), ein neuerer Darsteller der Geschichte Israels, der im übrigen auf der äussersten Linken steht: „Alle diese Ueberlieferungen können nicht aus der Luft gegriffen sein.“[2])

---

[1]) Noch Genaueres gibt mein Kommentar zum Deuteronomium (1917), S. 95.

[2]) Charles Piepenbring, Histoire du peuple d'Israël, p. 26.

Und wie lautet die zweite Folgerung, die Delitzsch aus seiner falschen Voraussetzung von der Unmöglichkeit einer Gottesenthüllung am Sinai zieht? Der „von Mose zum Nationalgott Israels ernannte Jaho“ sei „gemäss der prophetischen Theologie oder richtiger Phantasie“ „mit Gott vereinerleit worden.“ Das sei „die grosse Täuschung“ (S. 70).

Aber erstens ist der von der patriarchalisch-mosaisch-prophetischen Religion verkündigte Gott niemals als Nationalgott gemeint. Freilich Delitzsch spricht von „der Hebräergott Jaho“ (S. 10) oder „der ausschliessliche Gott Israels und keines andern Volkes sonst“ (S. 71). Aber wie oberflächlich er dabei den Geschichtsquellen gegenübersteht, zeigen die folgenden Belegstellen. Gemäss den Quellen standen auch nach Abrahams Berufung die Nichtisraeliten unter der Regierung und der erhaltenden Fürsorge der von Abraham verehrten Gottheit. Denn schon in den ältesten Nachrichten lesen wir „der Ewige, der Richter der ganzen Erde“ (1. Mos. 18, 25). Auch Esaus Hauswesen im Edomiterlande segnete derselbe Gott (33, 9). Auch die Aegypter schützte er vor dem Verderben in Hungersnot (50, 22). Und erstreckte sich das Walten des Gottes der wahren Religion Israels etwa nur auf das äusserliche Wohl der Nichtisraeliten? Nein, auch die Leute von Ninive schützte er in ihrem Rechte (Jon. 4, 11), und das Ziel der mit Abrahams Berufung beginnenden Wendung in der Gottesbeziehung des Menschengeschlechts ist überhaupt dessen allgemeine Segnung, wie es schon in dem alten Zuspruch an Abraham „In deiner Nachkommenschaft sollen alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden“ (1. Mos. 12, 3) klar ausgesprochen ist, nur dass Delitzsch es nicht gesehen hat, wie er denn diesen Satz und seine fünfmalige Wiederholung schon im ersten biblischen Buche und alle Echos dieses Satzes (bis Jes. 49, 6 usw.) mit keinem Worte berührt hat. Welche Beschränktheit seines Blickes für die Geschichtsquellen!

Und wie will Delitzsch zweitens die angebliche Nichtidentität des Gottes der patriarchalisch-mosaisch-prophetischen Religion Israels mit dem Weltengotte erkannt haben?

Nun, er trägt (S. 39) folgende neue Theorie vor: „Ein Axiom der alten semitischen Völker Vorderasiens lautet: Kein Volk ohne Gott, näher: kein Volk ohne seine besondere Gottheit. Sobald daher die israelitischen Stämme aus Aegypten entflohen waren, war es das Allererste, dass sie sich einen Nationalgott erkoren, und dies war nach Moses Vision im Lande Midian Jaho." Also vor allem soll aus einer allgemeinen Idee der semitischen Völker ein besonderer Gedanke Israels abgeleitet werden, denn es gibt ausser Israel kein semitisches Volk, das nur einen Gott besessen hätte.[1] So fängt die neue Ableitung mit einem Verstoss gegen die Logik an. Sodann schweigt er Abrahams epochemachende Stellung für die Religionsgeschichte Israels (1. Mos. 12, 1—3; Jos. 24, 2f.) tot, und das ist eine um so grössere Vergewaltigung der Geschichtsberichte, als auch in den ersten Kapiteln von 2. Mose, die er selbst zitiert, durchaus an den Gott der Väter Moses erinnert wird, dieser das Schreien seines in Aegypten weilenden Volkes gehört hat (2. Mos. 3, 6f.), und nur sein Name in „der Ewige, Beständige, Getreue" (V. 13f.) umgewandelt wird. Endlich hat auch sonst noch hundertmal das Geschichtsbewusstsein eines ganzen Volkes bezeugt, dass Gott seinerseits das erwählte Volk mit einer besonderen Aufgabe in der Religionsgeschichte betraut hat (5. Mos. 7, 6 usw.). Die prophetische Religion Israels bezeugt von der ersten bis zur letzten ihrer Urkunden, dass die Gottheit, die zu Abraham zur schliesslichen Segnung aller Menschengeschlechter (1. Mos. 12, 3) in eine besondere Beziehung trat, trotzdem und eben dadurch zugleich auch die Gottheit des ganzen Menschengeschlechts war. Die Geschichte umzudrehen, ist also ein Willkürakt Delitzschs. Erst er ist es, der die von ihm behauptete „grosse Täuschung" in die Bibel hineindichten will.

3. Dies versucht er auch bei der Behandlung seines dritten Hauptangriffspunktes. Als solchen aber

[1]) Aus den Quellen aufgezeigt in meiner „Geschichte usw." (1915), S. 118—128.

hat er sich die geschichtliche Stellung und Leistung der Propheten ausgesucht. Und was meint er über die Männer, die als Gottes wahrhaftige Herolde im ganzen althebräischen Schrifttum anerkannt sind, urteilen zu dürfen?

Nun, zunächst beteiligt er sich an der neuerdings weitverbreiteten — den Geschichtsquellen widersprechenden, aber der darwinistischen Theorie von der Aufwärtsbewegung aller Erscheinungen entsprechenden — Auffassung vom Ursprung des Prophetentums in Israel. Er weiss nichts davon, dass schon Abraham als Prophet (d. h. Sprecher) der Gottheit bezeichnet ist (1. Mos. 20, 7), dass dann Mose das Prophetentum glorreich vertreten durfte, und dass zur Reihe dieser von Gott gesandten Propheten (Jer. 7, 25) weiter z. B. Samuel, Eliah, Elisa, Amos, Hosea, Jesajah usw. gehörten. Er weiss auch davon nichts, dass von diesen Sprechern keiner sich auf den andern berief, dass sie vielmehr alle direkte Strahlen der einen Zentralsonne waren. Nach Delitzsch sind diese allgemein anerkannten Propheten einfach aus „den Prophetenschulen" hervorgegangen, obgleich davon nichts in den Quellen gemeldet ist, aber Amos (7, 14f.) ausdrücklich dagegen protestiert hat. Hier bewährt sich wieder einmal in eklatanter Weise, was bei neueren Darstellern der Geschichte Israels oftmals bemerkt werden muss: Was in den Quellen steht, wird ignoriert, was nicht in ihnen steht, wird konstruiert.

Fragt man weiter nach dem, was Delitzsch über den Quellpunkt der prophetischen Leistung bemerkt hat, so gähnt einem ein verlegenes Schweigen entgegen. Dem Bewusstsein dieser prophetischen Männer von der besonderen Art ihrer Gottesgemeinschaft gewährt er nicht eine Silbe der Berücksichtigung. Und doch haben sie schon z. B. durch die Unterscheidung der ähnlichen Geister (der Wahrsager und Zauberer), der Religionen mit ihrer verschiedenen Götterzahl, durch die Verwerfung des Bilderdienstes, durch die Höherschätzung der Moralität vor dem veräusserlichten Kultus, durch die Aufdeckung aller Arten von sittlichen und sozialen Schandtaten sich einen Anspruch darauf erworben, dass sie als Förderer

der Kulturgeschichte gewürdigt und ihre Zeugnisse beachtet werden. Also der Quellpunkt des im althebräischen Schrifttum anerkannten Prophetismus ist in dem Buche „Die grosse Täuschung" ganz verhüllt worden. Darüber werden dessen Leser, die sich auf dessen Verfasser verlassen zu dürfen meinen, in einen grossen Irrtum geführt.

Obgleich aber Delitzsch von den positiven und negativen Zeugnissen für die Autorität der Propheten kein einziges beachtet hat, erlaubt er sich doch, ihre Verkündigungen als „Musterbeispiele leidenschaftlichsten Rassebewusstseins" (S. 82) zu bezeichnen. Ist dies nicht der Gipfelpunkt von Vertuschung der geistesgeschichtlichen Wirklichkeit?

Was kann nach einer solchen leichtfertigen und verunzierenden Art des Aufbaues für ein Abschluss erwartet werden? Nicht nur ein ganz wackeliger sondern auch ein Schanddenkmal für die moderne Geschichtsbehandlung. So aber ist es in dem „Schlussbetrachtungen" überschriebenen Abschnitte von Delitzschs Buch (S. 93 ff.). Denn da deklamiert er so: „Zum Schluss noch ein Wort über Israels Wahnidee einer ihm von „Gott" gewordenen weltgeschichtlichen Mission"; und mit diesem Anlauf wendet er sich gegen „ein Dreifaches, das der Menschheit gebracht zu haben das Judentum sich rühmt."

Aber prüfen wir hier wenigstens folgenden einen Punkt! In erster Linie nämlich soll Israel sich im Wahn des Monotheismus rühmen. Aber hat er denn nicht selbst einstmals in „Babel und Bibel" I, 44 zum Lobe Israels verkündet: „Was die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel ausmacht, ist der Monotheismus"? Doch jetzt verkündet er mit demselben Brustton, die Religion Israels sei nur Monolatrie gewesen, Israel habe nur einem Spezialgott gedient; „ob es andere Götter ausser Jaho gibt, war ihm ganz gleichgiltig" (S. 97). Es dürfte schwer sein, in so wenigen Sätzen ein grösseres Mass von Gewalttätigkeit gegen die Geschichtsquellen zu verüben. Denn von der Erkenntnis der Einzigartigkeit des ihm enthüllten Gottes (2. Mos. 15, 11) wurde Israel zur Erkenntnis

der Einzigkeit des Gottes der prophetischen Religion geführt. Denn nur dieser Gott wurde als „der lebendige“ (1. Sam. 17, 26 usw.) gegenüber den „toten Göttern“ (Ps. 106, 28) bezeichnet, und weiterhin erschallen Bekenntnisse, wie z. B. diese: „Der Ewige ist Gott und sonst keiner mehr“ (5. Mos. 4, 35. 39 usw.) oder „Kein Gott ist ausser mir“ (Jes. 45, 5. 14 usw.) oder „Es gibt keinen Gott ausser dir“ (Sir. 33 [36,] 5 usw.). Welches grosse Unrecht gegen die geschichtliche Wirklichkeit also ist es, der prophetischen Religion die Enthüllung des Monotheismus abzusprechen! Welcher vergebliche Versuch, die Stimme der Märtyrer Israels (z. B. eines Rabbi Akiba) zu ersticken, die mit dem Bekenntnis zur Gotteinheit ihren Heldengeist ausgehaucht haben!

Was ich demgegenüber als Schlussurteil auszusprechen habe, kann auf Grund der in meiner Gegenschrift[1]) vorgelegten Einzelkritik nur so lauten:

In dem von Delitzsch veröffentlichten Buch zeigt sich soviel Ignorierung der einzigen Quellen von Israels Geschichte, soviel Konstruktion nach mitgebrachten, unbegründeten Voraussetzungen und Massstäben, infolge dessen soviel Ertötung des Geistes der führenden Persönlichkeiten Altisraels, dass die wissenschaftliche Erforschung der Geschichte Israels in diesem Buche nur eine „grosse Täuschung“ seiner Leser sehen kann.

---

[1]) Sie erscheint soeben in dritter, verbesserter Auflage bei C. Bertelsmann in Gütersloh.

Aus dem Leben der Schule.

Von Dr. I. Heinemann in Breslau.

V. Vom religiösen Gesinnungsunterricht[1]).

So möchte ich den Zweig des Unterrichts, der unmittelbar auf die Gesinnung und Lebensanschauung der heranwachsenden jungen Leute zu wirken sucht, benennen dürfen, nicht, wie es üblich ist, als „systematischen Religionsunterricht". Gewiss tut der Name nicht viel zur Sache, und keinesfalls braucht er immer durch die Sache bestimmt zu werden. Aber er darf sich vor allem nicht anmassen, seinerseits die Sache bestimmen zu wollen; und allerdings legt der Name „systematischer Religionsunterricht" die Vorstellung nahe, als ob unsere Belehrung den Schülern „systematisch Religion beibringen" solle. Unserer Auffassung von der Aufgabe des Religionsunterrichts entspräche eine solche Zielsetzung nicht. Wir haben bereits an anderer Stelle betont[2]): die Erzeugung jüdischer Frömmigkeit geschieht durch die verständnisvolle Einfügung in das religiös geheiligte Pflichtenleben: dem Kinde diejenigen Kenntnisse zu vermitteln, deren der Mann, das Weib zu solcher Einfügung bedürfen wird, ist demnach die erste Aufgabe des Unterrichts — die einzige, von der in unseren seitherigen Beiträgen die Rede war.

---

[1]) Ich möchte nochmals daran erinnern, dass diese Aufsatzreihe aus der Praxis hervorgegangen ist und die besonderen Verhältnisse der Anstalt, an welcher die hier dargestellten Erfahrungen gesammelt wurden, nicht verleugnet. Demgemäss ist auch im folgenden in erster Reihe an Schüler gedacht, die im überlieferten Judentum erzogen wurden oder doch die überlieferte Gestalt des Judentums kennen und achten lernen sollen. Ich werde aber an einer späteren Stelle zu zeigen suchen, dass Betrachtungen, wie ich sie angestellt habe, auch auf nicht gesetzestreue Kreise sehr wohl wirken können, wenn auch vor einer solchen Klasse nicht in der hier angedeuteten Weise auf Einzelheiten eingegangen werden kann.

[2]) Vgl. Jahrgang VI, S. 361 f.

Und wenn sie nicht überhaupt die einzige bleiben soll, so liegt das daran, dass eben jene verständnisvolle Einfügung, die wir fordern, die Anregung der Innerlichkeit des Lernenden voraussetzt, die Weckung des Verständnisses — nicht für den Sinn jeder einzelnen Mizwah, sondern für den der religiösen Uebung überhaupt, für die Einheit, die sich in der bunten Mannigfaltigkeit des religiösen Pflichtenlebens offenbart. Mag sein, dass solche Forderung eines Verständnisses der Religion von innen heraus nicht überall möglich ist, da sie die Fähigkeit und Neigung zu eigenem Denken voraussetzt: Rabbiner Hirsch wusste sehr gut, weshalb er sich nur an „Jissroels denkende Jünglinge und Jungfrauen" wandte, wie Schleiermacher nur „an die Gebildeten unter den Verächtern der Religion". Aber gerade in den Kreisen unserer Großstadtjugend sind jene „Gebildeten", jene „Denkenden" oder doch denken Wollenden sehr zahlreich; wollte man ihnen gegenüber den Grundsatz vertreten, den schon Bachjas[1]) wahrlich nicht zur Kritik neigende Natur bekämpft, dass „blinde Hinnahme des Ueberlieferten an Stelle des eigenen Nachdenkens treten solle", so würde man nicht nur ihre äussere Gesetzestreue gefährden, sondern — selbst wenn deren Erhaltung etwa gelingen sollte — ihre innere Frömmigkeit. Denn es wäre ein schwerer Irrtum zu glauben, dass das mechanische Ueben religiöser Formen ohne weiteres religiös mache. Goethe sagt einmal von den Toren: „Wenn sie den Stein der Weisen hätten, der Weise mangelte dem Stein". Mit dem Stein der Frömmigkeit geht es nicht besser. Jene traurigen Karikaturen wahrer Frömmigkeit, von denen so oft in diesen Blättern die Rede war, jene Scheinfrommen mit ihrer lieblosen Anmassung, ihrer Unlauterkeit in Rede und Handlung, ihrer Skrupellosigkeit in Handel und Wandel, die sich womöglich als Führer im religiösen „Parteileben" aufspielen möchten, sie zeigen uns deutlich, wie sehr auch für das Judentum Lessings Satz gilt, dass der Stein des Glaubens seine Wunderkraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen, nur dann offenbart,

---

[1]) Herzenspflichten S. 12 Stern: הקבלה תעמד במקום העיון..

wenn man „in dieser Zuversicht ihn trägt". Von hier aus ergibt sich die Einsicht in die Notwendigkeit und Bedeutung des religiösen Gesinnungsunterrichts. So wichtig die Darbietung des „Ringes" sein mag: ebenso wichtig ist die Vermittlung der „rechten Zuversicht": des Glaubens an die religiös weihende, unser Leben in seiner vollen Breite durchdringende Kraft der Thorah, und daraus sich ergebend, des Willens, uns selbst dieser Kraft mit voller Seele hinzugeben.

Denn der Glaube an die weihende Kraft der Religion und der Wille zur Hingabe an diese Kraft sind in Wahrheit nicht zweierlei. Der Glaube erzeugt notwendig den Willen. Wer sich einmal die volle Bedeutung des Talmudwortes klar gemacht hat, dass „die Gebote nur zur Läuterung der Menschen gegeben sind", der erkennt, welch unglaublichen Selbstwiderspruch es bedeutet, wenn man das Heilmittel nimmt und gleichzeitig seiner Wirkungskraft beraubt — „dem Manne gleich, der zu seiner Reinigung ein Tauchbad nimmt und den befleckenden Gegenstand in der Hand behält", wie ein talmudisches Gleichnis lautet. Daher muss sich rechter „Mussar", rechte Weisung zu religiöser Innerlichkeit, nicht bloss an das Gewissen wenden, sondern vor allem an den Intellekt, um die rechte Auffassung religiösen Pflichtenlebens zu erzeugen. Geschähe es nicht, so bestände die Gefahr, dass man bestenfalls Persönlichkeiten erzieht, die einerseits religiöse Menschen, andererseits gesetzestreue Juden sind, ohne dass beide Seiten ihres Wesens viel miteinander zu tun haben, — anstatt dass die innere Frömmigkeit aus der Gesetzesübung erblüht und die Gesetzestreue aus der Herzensfrömmigkeit zugleich Kräftigung und Verinnerlichung erhält. Wenn wir daher unseren Kindern zeigen, dass der Sinn der äusseren Gesetzlichkeit die innere Frömmigkeit ist, so bedeutet das nichts weniger als eine Degradierung der frommen Uebung zu Gunsten der Innerlichkeit, sondern im Gegenteil: ihre Rechtfertigung aus unseren höchsten und letzten Idealen. Denn allerdings erschöpft sich unseres Erachtens der Sinn oder das „Wesen" des Judentums nicht darin, dass es den reinen Gottesglauben lehrt und zu Nächstenliebe und Familien-

sinn erzieht. „Heilig“ will uns die Thorah machen; Gottesglaube und Rechttun sind Symptome der Heiligkeit, nicht ihr Inhalt. Heilig sein bedeutet aber im jüdischen Sinne auch nicht die Zurückziehung aus dem Leben, den Verzicht auf seine begriffliche Erfassung und praktische Beherrschung. Heilig sein bedeutet: unseren gesamten Lebensinhalt (Weltbild, Ergehen, Tat) religiös erleben und danach handeln. Zu einer wissenschaftlichen Darstellung einer solchen Auffassung vom Judentum ist hier nicht der Raum. Wohl aber darf ich zu erzählen suchen, wie ich Gedankengänge, die sich aus obigen Voraussetzungen ergeben, sechzehnjährigen Schülerinnen nahezubringen suchte in einer Reihe von Betrachtungen, die — das darf ich wohl sagen — dem Lehrenden wie den Lernenden nicht so bald aus dem Gedächtnis schwinden werden.

„Was heisst religiös erleben?“ Ich erzählte zur Antwort auf diese Vorfrage von einem Elternpaar, das einen blühenden Sohn im Felde verloren hatte. Der Vater, den ich besuchte, ein Mann aus streng frommem Haus, wenn auch selbst den Formen des überlieferten Judentums nicht treu geblieben, war gefasst. „Ich weiss mich aufzurichten“, sagte er mir. „Ich sag' mir: alles zum Guten. Und der da oben weiss, was er meinem Ernst hat ersparen wollen. Aber die Frauen, die sind nicht immer so fromm. Meine Frau weiss sich nicht zu helfen.“ Hier haben wir den Gegensatz religiösen und nicht religiösen Erlebens deutlich. Der religiöse Mensch nimmt alles aus Gottes Hand. Und deshalb kann er im Unglück nicht verzweifeln, im Glück nicht übermütig werden. Aber auch sein Tun sieht er in Verbindung mit dem Göttlichen. Hat er recht getan, so erlebt er die demütige Hoffnung, dass der Lohn der ersten Mizwah die nächste Mizwah sein möge. Und hat er unrecht getan, so erfährt der religiöse Mensch die Reue, die vom materialistischen Standpunkt aus das törichteste aller Gefühle ist: La Mettrie hat die Konsequenz bekanntlich gezogen und die Reue verworfen.

Haben wir solche ganz einfache Erwägungen (sie sind bei einigem Geschick schon 13 jährigen Schülerinnen klar zu machen) vorausgeschickt, so stellen wir die Frage, warum Rosch ha-

schanah so ganz anders verläuft als *Silvester*. Hier wie dort wird das gleiche erlebt: der Anfang eines Jahres. Aber am Rosch haschanah erleben wir ihn *religiös*. Und ich brauche keinem jüdischen Lehrer der Religion zu zeigen, was er bewusst oder unbewusst tausendmal empfunden: wie jene vier Formen des religiösen Erlebnisses, von denen in unserer einleitenden Beobachtung die Rede war (des Glückes wie des Unglücks, des Verdienstes und der Schuld), zum Ausdruck kommen im Ritual des Tages. Sterbekleidung und feierlicher Sang füllen das Herz mit jener Demut, die den unentbehrlichen Mutterboden der Gottergebenheit herstellt. Als *König* tritt uns dann in unseren Gebeten und Schriftverlesungen der Vater alles Seins entgegen, der selbst die Reinsten zitternd um sich sieht am Tage des Gerichts, höchste Opferbereitschaft von uns verlangt, aber die Hingabe des blutenden Vaterherzens (Thorahverlesung von Abrahams Opfer), der vertrauenden Mutter (Haftarah von Hannah!) mit liebender Erhörung lohnt. Und wenn uns der Schofarton von der alten, *falschen Entschlossenheit* (1. Tekiah) über *Reue und Erschütterung* (Teruah, Schebarim) zu neuem, *reinem Entschlusse* (2. Tekiah) führen zu wollen scheint, so krönt der einzige, unvergleichliche Tag יום כפור המיוחד das Werk: der das Blossmenschliche in uns bändigt und den Gottesfunken seine Herrschergewalt über den Staub empfinden lehrt, der unserer Seele den Spiegel vorhält, aber nicht um uns niederzudrücken mit der Wucht der katholischen Seelenmesse (*dies irae:* Faust I!), sondern um uns emporzurichten durch die Beispiele wahren Fastens, wahrer Reue (Haftaroth!), bis die freudige Zuversicht, zur Reinheit sich emporschwingen zu können, sich auslöst im befreienden Ausklange des Schofartones. Ganz schwach wage ich anzudeuten, was Berufene weit schöner dargestellt haben: nur um zu zeigen, wie leicht es dem Unterricht fallen muss, den Nachweis zu führen, dem unser gesamter Unterricht zustrebt: dass das Judentum uns nicht bloss religiöse Gesinnung *lehrt*, sondern sie unmittelbar *erleben* lässt. Und weiter wollte ich dem Lehrer zeigen, dass er nicht allzustreng Thorah, Rabbinisches, Mittelalterliches trennen darf, vielmehr gerade nachweisen

muss, wie aus der Verbindung von Schofarton, Tefillah, Gesang, und, wenn man will, Predigt die volle Erlebniswirkung sich ergibt, Israel also, indem es das biblische Festgebot weiter ausbaute und religiös auswertete, nach einem kühnen (vielleicht dem kühnsten) Worte des Talmud zum „Mitarbeiter des göttlichen Gesetzgebers" geworden ist. Auch darin, dass es von seinem Schöpfer gelernt hat, auf den ganzen Menschen religiös zu wirken, nicht nur auf seinen Geist. Wir erkennen nicht nur die Grösse des Sabbath im Geiste (deutlicher vielleicht als vergangene Geschlechter), wir erschauen seinen Glanz in der Weihe unserer Kleidung, unseres festlichen Tisches, wir hören seine ernste Fröhlichkeit in den Weisen unserer Lieder, ja, nicht nur die Zunge spürt die Auszeichnung des Tages: sogar mit seinem Dufte scheint er uns scheidend zu grüssen. Das war der ungeheure Fehler des Rationalismus[1]), der bis in die vorige Generation hinein in jüdischen Kreisen fast unbestritten herrschte und noch heute manche unserer Besten im Gegensatz zu ihrem eigenen Empfinden in seinem Bann hält: dass er nur das „Gedankenhafte" schätzte und alle Formen nur nach ihrem Gedanken-darstellenden, also symbolischen Werte zu würdigen wusste, statt nach ihrer unmittelbaren Wirkung auf das Leben selbst, auf die Erzeugung religiösen Empfindens. Der arme Heinrich Heine, der voll Ironie, aber doch mehr sein als des Judentums spottend, in der Prinzessin Sabbath und selbst in den unsauberen Bildern der „Bilder von Lucca"[2]) den frommen Juden am Sabbathtisch und beim Gruss der Sabbathbraut zeigte, — er hat im Grunde richtiger geahnt, was Judentum ist und einer über den reinen Vernunftkultus hinausgewachsenen Zeit

---

[1]) Ein gutes Hilfsmittel zu seiner Ueberwindung ist die Lektüre des Buchs von R. Otto, Das Heilige, das mir bei der Anstellung der obigen Betrachtungen noch nicht bekannt war, und dessen Wert dadurch keineswegs geschmälert wird, dass es die Bedeutung des Begriffes der Heiligkeit für das Judentum nur von fern ahnt.

[2]) Einiges zitiert R. E. May, Jeschurun VI, 129, in einem Aufsatz, dessen Tendenz, die Eigenart der jüdischen Sabbathfeier klar herauszuarbeiten, recht viel Nachhall in weitestem Umfang finden möge, sowohl in der Literatur wie im Unterricht.

bedeuten kann, als sein Onkel Salomon und die anderen Herren vom Hamburger Tempel mit seinen „gerührten Predigten und orthographisch richtigen Gesängen."

Neben der religiösen Betrachtung des Einzelschicksals steht die religiöse Geschichtsbetrachtung. Dass das Gefühl des geschichtlichen Zusammenhangs des Einzelnen mit seinem Volke und dessen Vergangenheit durch gemeinsame Feste gepflegt werden kann, ist die unbewusste oder bewusste Ueberzeugung aller Volkserzieher gewesen. Aber das Kennzeichende unserer jüdischen Geschichtsfeiern ist, dass sie uns die Geschichte religiös erleben lassen: dankbar und demütig im Glück, reuevoll und zugleich voll Vertrauen im Leid.

Schon die Tatsache, dass das Judentum Leidenstage feiert (also nicht *dies atri*, d. h. Tage, an denen der Aberglaube Unglück befürchtet[1]), wie namentlich Römer und Babylonier), ist ausserordentlich kennzeichnend. Mich fragte einmal eine Schülerin, weshalb jüdische Frömmigkeit von jener passiven quietistischen Art ganz frei sei, wie wir sie bei Annette von Droste-Hülshoff als spezifisch katholisch hatten kennen (und in ihrer Art schätzen) lernen: der Jude habe doch ungleich mehr durchgemacht. Die Lösung liegt in der Art, wie unsere Feste uns das Geschichtliche erleben lassen. Gewiss: ein 9. Ab, dessen gedankenlose Feier durch blosses Nicht-essen man doch auch bei Mädchen nicht dulden sollte, lässt nie den Gedanken an das Unrecht schlafen, das uns im Laufe der Jahrhunderte angetan wurde. Aber verzweifeln lässt er uns nicht. Er klingt aus in die „Trostbotschaft" (נחמו!) des grossen Zukunftskünders, die die Einleitung zu den sieben „Trost-Haftaroth" bildet. Denn wer das Unglück religiös erlebt, es also als Teil des grossen Weltplans, als Sühne unserer Schuld, zu begreifen sucht, der

[1]) Natürlich hat es auch Juden gegeben, die dem Einfluss abergläubischer Begriffe der Umwelt nicht widerstanden haben. Es gibt eben auch eine sehr orthodoxe Assimilation. Aber mit dem Begri selbst haben solche Ausgestaltungen so wenig zu tun wie die abergläubischen Motive, aus denen gewisse Leute den Jom Kippur halten, mit dem wahren Sinne des Tages.

kann nicht verzweifeln. Schillers Troerinnen verlassen den geliebten Heimatboden mit dem Verzweiflungsruf: „Wie glücklich sind die Toten!“ Die Genossen Jeremias rufen nach Stefan Zweig: „Auf, Brüder, lasset uns gottwärts ziehen!“ Das zeigt den Unterschied zwischen der Trostlosigkeit des blinden Schicksalsglaubens und der Hoffnung einer Frömmigkeit, die „trotz allem und allem“ (אף גם זאת) an ihrer Zuversicht auf den Lenker der Geschichte festhält, mit voller Deutlichkeit.

Erst wenn die Betrachtung des geschichtlichen Leids durchgeführt ist, kann die Art, wie das Judentum freudige Erinnerungen begeht, verstanden werden. Denn auf den ersten Blick scheinen Feste, wie Pessach, Chanukkah, Purim mit den Siegesfesten anderer Völker eine sehr weitgehende Aehnlichkeit zu haben. Und doch sind sie grundverschieden. Religiöse Betrachtung lässt den Ton des Triumphes nicht aufkommen, der über jenen modernen Siegesfeiern schwebt: wir beginnen die Pessachfeier mit dem Hinweis auf das „Brot der Not“ (fast hätte ich Kriegsbrot geschrieben), das wir haben essen müssen; unser Chanukkahgebet rühmt den Gott, der „die Starken in die Hand der Schwachen, die Vielen in die Hand der Wenigen — die Unreinen in die Hand der Reinen“ gegeben[1]). Indem manche

---

[1]) Ich möchte hier einen Absatz aus Michael Sachs' Predigten (herausg. von Rosin, I, 1866, 298) hersetzen, um zu zeigen, wie viel noch heute der Religionslehrer trotz ihrer freilich gänzlich unmodernen Form aus ihnen lernen kann: „Schlachten und Kriege und Triumphe, Kämpfe und Siegeszüge und glorreiche Taten, — in denen des Einzelnen heldenmütiger Sinn oder unerschütterliche Tapferkeit sich bewährt und erprobt, ohne dass solcher Kraftaufwand und solcher Mut im Dienste eines höheren Gedankens, eines edlen Sinnes, einer ewigen Idee sich geäussert; in denen um den Länderbesitz, um ein breiteres oder schmäleres Stück Erdenscholle ward gerungen, deren Ertrag und Ausbeute die glänzendere Stellung nach aussen oder eine Erweiterung der äusseren Macht gewesen, — die hat die Geschichte Israels nicht verewigt, durch kein bleibendes Zeichen und Zeugnis in dem Bewusstsein des Volkes befestigt. Es hatte auch Israel seine Zeiten des Glanzes und Ruhmes, hatte seine Zeiten einer bedeutsamen, einflussreichen Geltung in dem Rate der Nationen; aber dafür wird das Gedächtnis der Zukunft nicht in Anspruch genommen, das Vorübergehende und

Zionisten aus unserem alten Tempelweihefest eine „Makkabäerfeier“ machen und sie begehen in dem Bewusstsein „Jude, warest Krieger einst; Jude, warest Sieger einst“, haben sie das religiöse Fest ganz naiv in den Sedanstil (dem sich neuerdings ein um nichts besserer Marnestil zur Seite gestellt hat) übertragen; es ist ganz konsequent, wenn der eine oder der andere der jungen Herren das Purimfest abschaffen will, u. z. „nicht aus den Bequemlichkeitsgründen, aus denen die Reform Feste beseitigt hat“, sondern weil es sich auch bei dem höchsten Mass guten Willens in eine reine Siegesfeier mit stolzem Kraftgefühl nicht umbiegen lässt. Gerade in demjenigen, was solchen jenseits der Religion stehenden Jünglingen unverständlich bleibt, liegt das eigentümliche Jüdische unserer Art des Feierns — und zugleich dasjenige, was unseren Festen ewigen Sinn und Dauer gegeben hat bis in Zeiten hinein, da jeder Sedan- und Marnejubel längst verrauscht sein wird. . . .

So lehren uns die Lebensordnungen des Judentums in ihrer stummen Sprache Schuld und Schicksal des Einzelnen und der Gesamtheit religiös erfassen. Ebenso leiten sie uns in den heiligsten wie in den alltäglichsten Momenten: von geweihten Ruhepunkten strahlt (ganz anders wie in dem Sonntagskirchentum,

---

bloss innerhalb einer gewissen Zeit Wertvolle wird eben als solches angesehen und erkannt. Die Erinnerungen Israels feiern die Offenbarungen Gottes im Leben des Volkes, die Wendepunkte und Begebnisse, in welchen sich der Mittelpunkt des Glaubens und der Lehre — die allwaltende Macht seines unsichtbaren Herrn und Gebieters — erfüllt; wo er dem in seinem tiefsten Innern, in seinem Glauben und seiner Ueberzeugung bedrohten und dafür und darum leidenden Volke Hülfe und Rettung brachte. Oder es sind die Kämpfe des Volkes für sein höchstes, heiligstes Besitztum, für den Kern seines geschichtlichen Lebens, für den Boden, den es sein unveräusserliches Gut nennt, den es nie aufgegeben hat und nie aufgeben darf — jene Kämpfe, die es mit Löwenmut führte gegen tyrannische Willkür und den übermütigen Trotz der Gewalt, die in der Fülle ihrer Mittel auch die Begründung ihrer unrechtmässigen Forderungen zu besitzen glaubte. Eroberungszüge und Waffentaten, die eben nichts weiter waren als dies, fanden in dem Volke des Glaubens und der Gotterkenntnis, dem Volke der Aufopferung und Treue für seine geistigen Güter keinen Boden und keine Stätte“.

das Ibsens „Brand“ beklagt) eine erhabene Stimmung auf das gesamte Leben hinüber und gibt unserer Berufsarbeit, unserer Körperpflege, unserem Familienleben einen höheren Sinn. Nicht mit der Darstellung einer in sich geschlossenen Lebensanschauung darf sich der Unterricht begnügen und nicht mit dem apologetischen Nachweis, dass unsere Bibel[1]) höchste Ideale der Lebensgestaltung aufstellt, ohne sie nach Art des Urchristentums phantastisch zu überspannen und dadurch ihre Durchführbarkeit und ihren ethischen Wert zu gefährden; vielmehr ist der Erweis höchster Geistigkeit im Sinnfälligsten[2]), in dem von uns Gesehenen, Gehörten, Geübten Hauptaufgabe eines Unterrichts, der die Freude am Judentum selbst und Hingabe an sein Pflichtenleben wecken soll. Und man glaube nicht, dass nur gesetzestreue Kreise für einen solchen Appell an das Sinnfällige empfänglich sein könnten. Während der ersten Niederschrift dieser Zeilen gelangte der schöne Aufsatz eines Feldrabbiners[3]) über den

---

[1]) Ich notiere kurz, dass selbstredend auch der Midrasch, den der Geschichtsunterricht nur mit grosser Vorsicht heranziehen wird, der systematischen Religionslehre beste Dienste leisten kann: näheres ein anderes Mal.

[2]) Ich will die Beispiele nicht häufen und daher nur anmerkungsweise daran erinnern, wie leicht schlichte Einzelheiten des religiösen Gebrauchs in den Dienst höchster religiöser Gedanken gestellt werden können. Man kennt Rabbi Jochanans grossen Gedanken, seit dem Fall des Heiligtums sei der häusliche Tisch an Stelle des Altars getreten. Die Gesinnung, die sich darin ausspricht, dass jedes Haus ein Heiligtum werden soll, lehrt das Judentum nicht nur, sondern es lässt sie unmittelbar erleben: indem wir Salz auf den Tisch stellen zur Erinnerung an das Salz, das nach der biblischen Vorschrift (Lev. 2, 13) zu jedem Speiseopfer dargebracht werden soll; indem wir bedeckten Hauptes zu Tische gehen, Kindern verbieten, sich auf den Tisch zu setzen u. dgl. m. Es gibt für den Religionslehrer keine schönere Aufgabe, als das Grösste im Kleinsten zu zeigen: und das ist bei diesem Beispiel, glaube ich, schon Kindern gegenüber möglich.

[3]) Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 63, 5. Der Verfasser — Rabb. Dr. Reinhold Lewin — gehört nicht der gesetzestreuen Richtung an. Freilich liest man da S. 11: „Kein Orgelhall erstickte keimende Andacht“; aber man braucht heute doch wohl nicht mehr „orthodox“ zu sein, um Heines Gegenüberstellung des Gesangs

Krieg als jüdisches Erlebnis in meine Hand; „was riss den Juden“, heisst es da, „aus dem Heimweh empor, gellte der Schofar, oder Kol nidre zitterte um sein Ohr, schimmerte der achtarmige Leuchter vor ihm, oder der Seder lud ihn zum Brote des Elends, ja glänzte auch nur der Schein einer Sabbathkerze?“ Nicht an den herrlichsten Prophetenworten und Psalmliedern hatte sich das jüdische Gemeingefühl befestigt und „verhaftet“, sondern an dem unmittelbaren Erlebnis — eben dem, was die Verständnislosigkeit „Zeremonie“[1]) genannt hatte. Gewiss haben wir, die wir jüdisches, religiöses Gemeingefühl pflegen, zu beachten, dass das Geistige, das wir im Sinnfälligen suchen, in der Bibel zu reinster Entfaltung kommt und dass zu den Lebensordnungen des Judentums das Forschen im göttlichen Worte nicht minder gehört, wie das Beobachten eines Festtagsgesetzes. Und gewiss haben wir unseren Schülern zu zeigen, dass sich die Erweiterung des religiösen Bewusstseins zur religiösen Welt- und Lebensanschauung, zur Lösung politischer und sozialer Fragen aus dem Geiste der Religion, nur auf Grund des sorgfältigsten Studiums jüdischen Schrifttums erfolgen kann: in welcher Weise, habe ich an anderer Stelle[2]) darzutun gesucht. Allein nicht minder wichtig wie derartige Darstellungen und Auswertungen der Ideen des Judentums scheint mir — für den äusseren Bestand wie für die religiöse Kräftigung unserer Gemeinschaft — das innerliche Verstehen jener Lebensformen, durch welche das

---

aus „warmer Menschenbrust“ und der Musik aus „kalten Orgelpfeifen“ (Rabbi von Bacherach Kap. II) zuzustimmen und — es offen herauszusagen.

[1]) Den Ausdruck, der ein herabsetzendes Urteil über den Wert religiöser Formen ohne Beweis erzeugt, also erschleicht, möchte ich noch bestimmter verwerfen, als es bereits Wohlgemuth, Beiträge zu einer jüdischen Homiletik 90, 2 mit Berufung auf S. R. Hirsch getan hat; auch auf Sachs' Predigten I, 372 hätte er verweisen können. „Ritualgesetz“, das in jedem Fall als Ersatz ausreicht, klingt zwar auch nicht warm, aber doch nicht derart kalt und steif.

[2]) Vgl. mein Büchlein: Zeitfragen im Lichte jüdischer Lebensanschauung, Frankfurt (Kauffmann) 1920.

Geistige auch auf die unterbewussten Tiefen unseres Wesens zu wirken vermocht hat und noch heute vermag.

Eine solche Aufzeigung des Geistigen im Sinnlichen, wie wir sie suchen, verhilft unserer Jugend zu einer Anschauung vom Judentum im Sinne des Goetheschen Wortes:

Anschaun — wenn es dir gelingt,
Dass es erst ins Innre dringt,
Dann nach aussen wiederkehrt,
Bist am herrlichsten belehrt.

So hat der grosse Hillel sein Judentum „angeschaut". „Nächstenliebe ist der Kern, das andere die Erklärung — nicht mehr noch weniger. Nun geh und lerne!" So drang sein Blick „erst ins Innre", in das fromme Erlebnis selbst, um dann „nach aussen wiederzukehren" zu all den Lebensformen frommer Innigkeit. Er sah das Judentum wie Goethe die Natur. Und wie der Philister es sehr merkwürdig findet, dass Goethe der grosse Dichter „und dennoch" der Erforscher anatomischer und optischer Einzelfragen war — der arme Philister, der nicht ahnt, dass der Blick, weil er so tief ins Innre drang, liebevoll alles Aeussere zu erfassen suchte, und nie so tief ins Innre hätte dringen können, wenn nicht die ganze Fülle der Erscheinungen ihn mit ehrfürchtigem Staunen erfüllt hätte, — so registriert der brave Rationalismus eines Professors mit ernstem Kopfschütteln, dass Michael Sachs ein Mann von feinstem ästhetischem Empfinden „und dennoch" ein gesetzestreuer und gesetzesfreudiger Jude gewesen ist; so meint die Unwissenheit eines in später Reue zum Judentum zurückstrebenden Dichters, Jehudah Hallevi habe sich abgewendet von den Fragen der Halacha und nur die Poesie der Haggadah auf sich wirken lassen. Nicht auf die Berichtigung eines geschichtlichen Irrtums über den Verehrer des grossen Alfasi kommt es hier an sondern auf den psychologischen Trugschluss: vielleicht keiner unter den grossen Philosophen des Mittelalters dankt der Halachah soviel wie der Dichter und Denker, der in den Geboten seines Schöpfers heilige Engel (Kusari III, 11), Vermittler der שְׁכִינָה, der nachbarlich uns umschwebenden Herrlichkeit Gottes, geahnt hat.

Gerade weil er Künstler war, also Stoff zu durchgeistigen, Mannigfaltigkeit zur Einheit zu runden befähigt — gerade darum konnte ihm weder, wie spekulativ veranlagten Naturen, der Nachweis der Richtigkeit der Ideen des Judentums genügen, noch eine mechanische, keinerlei Geist im Körper der Gesetzesformen ahnende Hinnahme; die künstlerische Einheit des Judentums zu erweisen, die vollendete Ausprägung abstrakter Wahrheit im sinnfälligen Gewande seiner Formensprache — das war die Aufgabe, die ihm vorschwebte, mochte er Piutim schreiben oder ein — wie Laien es nennen — philosophisches Buch. Der Vergleich zwischen dem Verstehen der Religion und dem eines Kunstwerks, den er gelegentlich zieht (Kusari V 16), scheint uns weiter ausführbar, als ihm selbst anscheinend bewusst geworden ist. Wohl bleibt hier wie dort ein letzter unerklärlicher Rest, ein geheimnisvoller Schleier, den man nicht weginterpretieren darf, um nicht die heilige Schönheit zu zerstören: das Wort Goethes, je inkommensurabler eine Schöpfung sei, um so wertvoller sei sie, gilt von der Religion vielleicht in noch höherem Masse als von der Kunst. Darin hat Jehudah Hallevi recht: religiöse Schöpfungen lassen sich nicht a priori konstruieren wie mathematische Wahrheiten. Aber allerdings lässt sich, wie er es beim Sabbath, beim Gebet gezeigt hat, ihr Sinn und ihre religiöse Bedeutung nachträglich aufzeigen, wenn man an die Wirkung denkt, die sie auf die gläubige Seele üben und geübt haben.

Wo der Lehrer die „heiligende“ Wirkung des Religionsgesetzes in Jehudah Hallevis Sinne aufweist, ist daher gleichgültig: es gibt ja kein Gebiet des Lebens, das nicht irgendwie geweiht würde durch die Ordnungen des Judentums. Die Hauptsache ist nur, dass ihm selbst jene Wirkung zu vollem Erlebnis geworden ist. Dann wird es ihm allenthalben leicht fallen zu zeigen, wo die letzten Quellen unserer religiösen Kraft liegen — und warum sie der Aussenstehende niemals begreifen kann. Denn allerdings: der Kohle gleichen die heiligen Ordnungen unseres Glaubens: Sonnenstrahlen haben seit Jahrtausenden Wärme und Licht in ihr aufgespeichert; wir tragen sie in unsere kalten Wohnungen, dass sie sie durchleuchte und

durchwärme. Der Wilde sieht uns und versteht uns nicht: leuchten soll euch die Kohle — ist sie nicht schwarz? Wärmen soll sie euch — sie ist doch kalt! Aber wir können ihn überzeugen, wenn wir ihn zum eigenen Herde führen; und heil uns, wenn sein Bau derart ist, dass er stille, sanfte Glut wiederhervorzaubere aus der heiligen Kohle, nicht zu w e n i g Luft anführend, also dass sie unverbraucht liege oder ein Rauch erzeugt werde, der nur beschmutzen, aber nicht wärmen kann — nicht zu v i e l, also dass er sengende Lohe erwecke, statt freundlich wärmender Glut. — Ist ein solcher Herd Euer, Ihr Lehrer unserer Jugend? Dann tretet mit den Jünglingen und Jungfrauen, die Euch anvertraut sind, langsam, gleichsam unbeschuhten Fusses, zu seiner heiligen Stätte, und leget Kohle auf Kohle in sein Feuer. Und wenn sie zwei, dreimal — gleichviel w e l c h e Kohlen Ihr gewählt — die bunten Flämmchen haben emporflackern sehen und ihrer reinen Wärme sich gefreut, dann stellen sie mit Euch ehrfurchtsvoll die ewige Frage: warum sie nicht erloschen ist und nie erlöschen kann, die heilige Flamme jüdischer Frömmigkeit. Und sie geben mit Euch die Antwort: weil heilige Kohle ihre Nahrung ist!

Von den Aufgaben des jüdischen Schriftstellers.

Von Dr. Oskar Wolfsberg, Berlin.

Mit der Umgestaltung, die das geistige Leben des jüdischen Volkes in der jungen Vergangenheit und in den Centren des Ostens noch in der Gegenwart erfahren hat, ist der Typus des jüdischen A u t o r s geboren worden. Das Volk des Buches hat freilich seit den ältesten Tagen Denker und Dichter gehabt, die schrieben. Aber der מחבר ist doch von dem heutigen Schriftsteller so sehr verschieden, dass in ihrer Tätigkeit nur wenig Verwandtschaft zu sein scheint. Die grosse Reihe der als פוסקים

oder מפורשים tätigen Grossen nimmt in der Weltliteratur überhaupt eine Sonderstellung ein. Wohl nie hat es Männer mit so reichem Geist gegeben, die so bewusst auf Originalität und Eigenart verzichtet, die ihre ganze Denkkraft lediglich in den Dienst und den Ausbau eines seit langem tradierten Systems gestellt haben und schliesslich mehr durch den Titel ihrer Schriften als mit ihrem Namen fortleben. Aber auch die das Philosophische betreffenden Werke vermeiden das Persönliche und streben eiue Neutralität der Darstellung an, die modernen Autoren ungewohnt ist.

So ist der Schriftsteller in unseren Reihen eine junge Erscheinung und deshalb nicht zu einer so ausgeprägten Gestalt gelangt wie seine ihm unähnlichen Vorgänger. Umso grösser ist bereits die Schar der Autoren. Angesichts der Situation unserer Literatur ist es kein überflüssiges Unternehmen, von den Aufgaben zu sprechen, die der Autoren harren. Ohne dass es im folgenden besonders bemerkt wird, denken wir vorwiegend — nicht ausschliesslich — an die Literatur, die den Geist der Ueberlieferung atmet, und an Schriftsteller, die dem historischen Judentum dienen wollen. Die Kritik des Vorhandenen wollen wir hier nicht in den Vordergrund stellen. Aber aus den Erwartungen, die wir für die Zukunft hegen, und gelegentlich abzulehnender Versuche, die vorliegen, wird doch hin und wieder ein Urteilsspruch über bereits Geleistetes hervorgehen. — Wir wollen von keiner bestimmten Gruppe der Autoren sprechen; insbesondere denke ich freilich an den Essayisten. Das Gemeinsame aller habe ich im Auge.

I.

Wir müssen einige Sätze über das geistige Schaffen vorausschicken. — Das Werk ist durchaus nicht immer ein getreuer Spiegel des Verfassers. Das geformte Werk hat nämlich noch andere Ursachen als das untrügerische schöpferische Agens im Denker. „Es denkt“ zwar wesentlich unabhängig vom Bewusstsein. Aber im Verlauf des geistigen Produzierens kommen noch fremdartige Faktoren hinzu: Ehrgeiz und Ruhmsucht erpressen

gleichsam bei der Seele „Leistungen“, die noch nicht gereift sind, oder die ihr nicht entsprechen. Immer können voluntaristische Akte entscheidende Abweichungen von der Linie der Aufrichtigkeit bewirken. Ebenso wie es im gesellschaftlichen Leben Maskierungen gibt, zu denen man seine Zuflucht nimmt, um mehr zu gelten, so gibt es auch im Reiche des Schrifttums Treulosigkeit des Verfassers gegen sich selbst. Ob man nun Geltung auf dem Weg der Mode sucht, dem herrschenden Stil und Geist folgt oder eigenwillig Schritte tut, die auf unbeschrittenen Pfad führen — weder Anpassung noch Auflehnung sind hinreichende Kriterien der Echtheit.

Mensch und Werk divergieren fast immer und oft sogar beträchtlich. Ja, was eigentlich stillschweigend Voraussetzung sein sollte, wird geradezu zum besonderen Ruhm eines Denkers: die Uebereinstimmung von Persönlichkeit im Leben und Gestalten im Werk. Wenn Brandes John Stuart Mill diese Grösse zuerkennt und hinzufügt, dass meistens der Mensch hinter dem Verfasser zurückbleibt, so ist beides gewiss wahr. Doch müssen wir diesem Sachverhalt noch ein wenig nachgehen. Die Tatsache, dass es nicht selbstverständlich ist, wesensgemäss und in vollendeter Ehrlichkeit zu schaffen, macht die Geschichte des Schrifttums und das Werden jedes Autors so belebt und an Irrfahrten reich wie das Leben der Menschheit selbst. Ohne die Frage der Freiheit anzuschneiden, scheint es doch dem Schriftsteller in gleicher Weise wie dem Menschen überhaupt gegeben, wesensgemäss zu sein d. h. sich frei zu machen von trübenden Einflüssen. Ist es dem Autor, wie dem Menschen, nicht vergönnt, von Anbeginn sein Wesen in Reinheit zur Geltung zu bringen, so trägt er doch die Fähigkeit in sich, dahin zu gelangen. Ja, es ist geradezu die Ethik des Schriftsteller„berufes“ (im echten Sinn des Berufenseins), die Kongruenz von Persönlichkeit und Werk herbeizuführen. Und wie immer man über das Freiheitsproblem als eine metaphysische Frage denken mag: ebenso wenig, wie wir den sittlichen Freiheitsbegriff und den ihm zugeordneten Begriff der Verantwortlichkeit innerhalb der Ethik bezweifeln, werden wir die Forderung aufgeben, dass ein Schrift-

steller danach ringen muss, zu einer Uebereinstimmung seiner Werke mit sich zu kommen.

Noch eine Bemerkung zu Brandes' Wort, dass der Wert der Person oft erheblich hinter dem der Gestalt zurückbleibt, die wir aus der Lektüre der Werke eines Autors abzuleiten geneigt sind. Das stimmt. Ich aber möchte den Schluss ziehen, den Brandes nicht macht, dass diese scheinbare Ueberlegenheit des Autors über den Menschen nicht einmal jenem zum Ruhm gereicht, sondern trotz des Erfolges in Wirklichkeit ein Scheitern der Lebensarbeit bedeutet. Die geforderte Uebereinstimmung ist das nach innen gekehrte subjektive Kennzeichen, ob das Schaffen eine Notwendigkeit für den Autor bedeutet, und auch die Objektivierung, das Werk in seinem Losgelöstsein vom Autor, wird von diesem Kriterium aus tadelnd betroffen. Auch verliert das niedergeschriebene Werk nicht jede Beziehung zu seinem Schöpfer. Ein geheimes Band bleibt weiter vom Autor zum Buch bestehen. Es ist unmöglich, einen Schriftsteller irgendwie ohne Berücksichtigung seiner Leistungen zu betrachten. Zu sehr ist sein Wesen in sein Schaffen verstrickt. Und ebenso wenig lässt sich ein Werk ganz von seinem Meister trennen. Noch immer speist sein Herz es mit seinem Blut. Und der Kreis der Empfangenden, das Publikum, will nicht lediglich neue Bücher, und seien sie noch so gut; er will Erzeugnisse menschlichen Geistes, die mit der Seele geschrieben sind, geschrieben werden mussten.

II.

Die vorstehend skizzierten Gedanken betreffen ganz allgemein das Schaffen und die Schaffenden. Und da die jüdischen Autoren ihnen angehören, so gelten diese fundamentalen Forderungen der Ehrlichkeit und des Ringens nach Gestaltung, die ihrem Wesen adaequat ist, natürlich auch für sie. Ja mehr noch für sie. Denn eine besondere Verpflichtung legt ihnen die Eigenart der jüdischen Kultur auf. Das ist das Grundlegende, bei dem wir verweilen müssen. Die Literatur anderer Völker und Kulturkreise empfängt ja nicht zuletzt ihre

Anmut und ihren Reiz durch den stark subjektiven Einschlag, durch das bewusste Schiessenlassen der Zügel, durch das freie Spiel der Phantasie oder der hypothetischen Konstruktionen. Gar manches Werk der nichtjüdischen Kulturen verdankt seinen Ursprung nur der Lust am Widerspruch, dem Wunsch, einen noch nicht gefassten Gedanken zu formulieren. So kommt das anmutige Spiel von Thesis und Antithesis zustande, das dann oft in freier Fortführung zu fruchtbarer Synthesis führt. Das ist uns, die im Schatten der Tradition kämpfen, nicht gestattet. Wir dürfen denken; aber bevor wir lehren und bekannt geben, haben wir in gewissenhafter Weise zu prüfen an dem vorliegenden Material, das autoritativ ist, ob unsere Ideen eine echte Interpretation oder folgerichtige Weiterführung unserer ehernen Lehrsätze sind. Und was in schöpferischer Kraft dem Autor gelingt, das muss mindestens dem Gesamtgeist des Judentums (wie die treffende oft von Wohlgemuth hervorgehobene Bezeichnung heisst) angepasst sein. So liegt es in dem Wesen jüdischen Schaffens, dass das Werk ärmer ist als die Seele des Autors, dass mindestens eine Reihe Gedankengänge ausgeschieden werden. Dieser Einblick in des traditionstreuen Denkers Werkstatt macht jedenfalls die ausserordentliche Idiosynkrasie unserer alten Denker gegen alle Subjektivität und schriftstellerische Eitelkeit und Redseligkeit verständlich und erklärt ihre starke Selbstkritik, die immer das Wort des Koheleth illustriert: בני הזהר עשות ספרים הרבה.

In dieser ihrer Sachlichkeit und ihrem grossen Respekt vor der Ueberlieferung, der ja in diesem Ausmass keinem anderen Volk zu eigen ist, sind uns die alten Autoren auch heute noch Vorbilder, die zu erreichen uns schwer ist, die wir durch Europas Schule gegangen sind. Aber wofern den Schriftstellern der Gegenwart daran liegt, nicht nur vorübergehend zu gelten, sondern wie die Alten auch noch nach Jahrhunderten nicht veraltet zu sein, müssen sie danach streben, die Resultate ihres Denkens sehr sorgfältig zu prüfen. Freilich, der heutige Autor bezieht neue Gebiete in das Schaffen ein, bei denen es schwerer ist zu erkennen, ob sie von der Warte der Ueberlieferung Billigung

verdienen. Die Alten bewegten sich auf festem Grund und gingen von ihnen gewissen und unanfechtbaren Grundlagen zu den Folgerungen. Wir, die Erkenntnisfragen behandeln oder in dichterischen Versuchen jüdische Probleme lösen wollen, sind schlechter daran, umso schlechter, als uns meist die Tiefe und Breite der Kenntnisse vom Wesen des Judentums abgeht, die die Früheren hatten. Uns ist die Aktivität oft genug Fallstrick, die Geschäftigkeit, die unsere ganze Gegenwart durchzieht. So mancher Autor fühlt sich verpflichtet, in gewissen Zeitabständen der Welt eine neue Frucht seines Denkens darzureichen. Dadurch kommt eine ungesunde Hast in die Produktion unserer Zeit, und nicht zuletzt unsere jüdischen Autoren opfern diesem Laster. — Es gibt in unseren modernen Zeitschriften (jüdischen), aber auch in Monographien unerträgliche Längen, unausgereifte Gedankenfolgen. Dieses „Strecken" der Gedanken ist für jeden, der einen konzentrierten Genuss vorzieht und nicht vom Autor jeder Mühe des Denkens enthoben sein will, eine Qual. Mit kraftvoller Satire geisselt Romain Rolland in seinem „Johann Christof" (III, 119) diese unkeusche Art, alles, was man auf dem Herzen hat, auszuplaudern. Er klagt, dass Goethes Gedichte, die zunächst von Zelter mit edler Zurückhaltung vertont worden waren, nach und nach von Schubert bis zu Wolf mit immer grösserer Schamlosigkeit entkleidet wurden. „Was einst zurückhaltend von einem Mann gesagt wurde, heulen heute unzüchtige Weiber, die sich nackt zur Schau stellen." Hat nicht dieser geniale Franzose besser als viele Juden den Adel der צניעות erkannt, deren Pflege unsere besondere Sendung ist? Aber leider verdecken bei uns nicht wenige ihre Gedankenarmut durch den Kult der Form, den sie, nicht von den grossen Deutschen, sondern von den matten Ausläufern einer ermüdeten Literatur entlehnt haben. Und oft genug wird uns diese absterbende Kunst als Verjüngung angepriesen!

Aktivität ist ein Vorzug; aber sie muss sich auf das Denken beschränken. Je emsiger und unbeirrter ein wirklicher Denker in die Schächte des Geistesreiches steigt und neue Adern findet, umso besonnener und zurückhaltender wird er bei der Veröffent-

lichung seiner Denkresultate sein. Weiss er doch, wie selten ein Gedanke unerbittlicher Prüfung standhält.

2. Der jüdische Autor muss eine ungeteilte jüdische Persönlichkeit sein; er darf nicht gespalten sein in seiner Mentalität. Die Notwendigkeit jüdischen Wissens wollen wir nur im Vorübergehen als unbedingte Notwendigkeit kennzeichnen. Es gewährt ihm nicht nur die notwendigen Grundlagen sondern setzt ihn auch in den Stand, neuartige Erkenntnisse richtig auszudeuten. Denn nur die Sättigung mit jüdischen Kenntnissen befruchtet den Geist derart, dass er neue Stoffe dem jüdischen Charakter der alten angleichen kann.

Doch ich will hier etwas anderes hervorheben: es gibt nicht wenige Autoren, denen es an Wissen der Literatur nicht fehlt, die aber dennoch in ihrem Denken oft erstaunlich jüdische Art oder Gesinnung vermissen lassen. Hier offenbart sich die Gefahr, die unserer geistigen Entwicklung in der Diaspora aus der Berührung mit fremder Denkart erwächst. Besonders in der Polemik erweist sich diese ungünstige Beeinflussung. Man braucht dieses Kapitel der Literatur nicht zu überschätzen; aber für die Psychologie der Autoren ist es besonders aufschlussreich, weil sie sich hier gewöhnlich weniger Zwang antun und oft genug ihren Groll zur Entladung kommen lassen. Hier könnte es sich erweisen, ob ein Schriftsteller bereits zur ethischen Reife gelangt ist. Wohl haben auch unsere Alten mit scharfen Waffen gekämpft, und Worte wie: דברי החכם לא היו ולא נבראו sind nicht selten. Aber eines fehlt in ihren Kontroversen oder ist doch sehr selten: das ist die Ironie und der Hohn, der heute so oft die literarische Welt vergiftet. Man kann sein ganzes Leben über halachische und ethische Dinge schreiben und doch nur sehr bedingt das Wissen fördern, wenn das Temperament und die Grundstimmung dem Stoff und seiner Durchdringung nicht günstig sind. — Ganz gewiss ist unserer Sache nicht geringer Schaden daraus erwachsen, dass jüdische Ideen und Probleme nicht in der hebräischen Sprache behandelt werden. Ich weiss wohl, dass ganz hervorragende Arbeiten auch in fremden Sprachen geschrieben sind, und bin nicht Fanatiker genug, um

ausserhalb der hebräischen Sprache vollwertige Untersuchungen für unmöglich zu halten. Im Gegenteil: es liegt mir daran zu betonen, wie wenig unter Vernachlässigung des literarischen Gutes und der Treue zur Anschauung der Tradition die hebräische Sprache vor schwersten geistigen Entgleisungen schützt. Das ist ja auch kein Wunder. Eine Sprache kann keine allmächtige Beschützerin des Geistes sein. Aber eins kann sie — und darauf kommt es mir in diesem Zusammenhang an: sie kann bei erhaltener Integrität des Denkens seine Resultate fördern und erhöhen. Denn indem wir in deutscher Sprache hebräische Stoffe behandeln, übertragen wir nicht hebräische Worte in deutsche, sondern wir denken primär deutsch, in deutschen Wörtern und Worten, unter dem Einfluss deutscher Autoren und germanischer Kultur. Da ist es kein Wunder, wenn wir oft entgleisen oder unsere Ergebnisse uns oft fremd anmuten. Nur in Ausnahmefällen ist das Denken so ungeteilt und in seiner jüdischen Reinheit ungetrübt, dass seine Resultate und sein Weg restlos befriedigen. Es sind jene harmonischen jüdischen Seelen, die keine Umwelt entwurzeln oder beeinflussen konnte, zu denen wir uns deshalb so hingezogen fühlen.

Deshalb muss sich der jüdische Schriftsteller sättigen mit jüdischem Wissen und Wesen. Es ist unmöglich, dass er auf seinem Weg Erfolg hat, wenn er nicht lange, bevor er gestaltet, seine Seele gestalten lässt vom Gesamtkomplex unserer Literatur. Willig muss er zunächst Schüler sein des Geistes und der Sprache und muss noch lange seine eigenen Versuche prüfen durch Vergleich an dem historischen Schrifttum. Insbesondere auch bedarf er der Schulung durch die מוסר-Werke, damit er weiss, was er Freunden und Feinden schuldet. Der jüdische Autor müsste sich dadurch vorteilhaft von seinen fremden Genossen unterscheiden, dass sein Denken eine angewandte Ethik ist auch dort, wo nicht ethische Stoffe das Material der Untersuchung bilden. Genaue Quellenangaben sind gewiss eine Tugend und sollten, nebenbei gesagt, viel gewissenhafter geübt werden, als es gemeinhin geschieht; aber sie sind doch nur der primitive Beginn eines vertrauten Verhältnisses zwischen den Schaffenden.

Viel bereitwilliger müsste Anerkennung für wertvolle Leistungen gezollt werden. Und auch in der Wahl der Gegenstände und in der Gestaltung soll das Ethos zum Ausdruck gelangen. Das לא לכבודי ולא לכבוד בית אבא ist noch lange nicht genug zum Leitsatz geworden.

3. Die Forderung, das jüdische Element im Denken bestimmend sein zu lassen, soll freilich keineswegs dahin führen, fremde Kulturkreise bewusst auszuschalten. Der moderne Denker und Autor kann an ihnen nicht ohne Schaden vorbeigehen. Ich gebe freilich zu, dass es in der Theorie leichter ist zu behaupten, dass die jüdische Denkart dadurch nicht erschüttert zu werden braucht, als in der Praxis. Es gehört eine sehr sichere jüdische Basis dazu, keinen Schaden durch die neuen Eindrücke zu leiden. So ganz allgemein lässt sich da kein Schutzmittel empfehlen. Nur das ist beinahe selbstverständlich, dass die Durchdringung mit jüdischen Gedanken vorangehen muss, und dass diese auch während der Beschäftigung mit den fremden Kulturen gepflegt werden müssen. Insbesondere wenn man dessen bewusst bleibt, worin die Besonderheit jüdischer Art und Mentalität besteht, wird dem fremden Kulturgut der richtige Platz angewiesen werden. Es braucht nicht bei jedem Detail die Frage gestellt zu werden: Was sagt dazu jüdische Anschauung? Nur muss — unausgesprochen — die unterste Grundlage und das äusserste Ziel von unserem System her bestimmt sein. Unter diesen Kautelen ist gewiss reicher Gewinn aus der Kultur der Völker um uns zu ziehen. Hier ist nicht der Ort, das auszuführen. Der jüdische Schriftsteller aber ist berufen, sie der jüdischen Literatur nutzbar zu machen und aus jener neue Bausteine für die jüdische Gedankenwelt zu gewinnen. In grosszügiger Weise hat z. B. Achad Haam es verstanden, unser Schrifttum durch die Einfügung moderner Ideen zu bereichern, und er wäre überhaupt das Vorbild des jüdischen Autors, wenn er nicht allzu sehr im Bann gewisser Lehren z. B. der Entwicklung stände und die Grundsätze des Thorajudentums zu leicht opferte. Aber sonst hat er ausserordentlich viel Vorzüge und könnte manchem Autor zum Leitstern werden: selten nur sind Essays in unserer Zeit

mit soviel Sorgfalt, mit soviel Sachkenntnis und Selbstkritik, in solcher Formvollendung und persönlicher Zurückhaltung geschrieben worden. Wie wenige kennt er die Verpflichtung, die der Schriftsteller gegenüber seinem Volk hat. Und so wird er sogar zum Bewahrer von Formen und Gesetzen, denen seine Ueberzeugung nicht mehr gehört. — Die neue Vorrede, die er der Neuausgabe seiner Werke vorausschickt (s. Der Jude, dieser Jahrgang 5/6) ist ein Musterbeispiel der Bescheidenheit und der massvollen Betrachtungsweise gegenüber historischen Ereignissen.

4. Wir haben von den Pflichten gesprochen, die der jüdische Autor gegen sich selbst als Träger des Denkens, gegen die Kultur des jüdischen Volkes, also gegen die Tradition hat, und die Beziehungen gestreift, die zur Kultur der Umwelt für ihn bestehen können. Es bleibt nun noch eins zu erwähnen übrig: was schuldet der Schriftsteller der lebendigen Gemeinschaft, seinen Zeitgenossen und ihren Erben, den künftigen Geschlechtern? Auch dieses Problem lässt sich hier nur in Andeutungen erledigen, zumal wir hier nicht auf die einzelnen Gruppen der Autoren eingehen. Das Wesentliche ist schon gesagt, indem wir vom Autor Respekt vor der Ueberlieferung erwarten. Wir können hier einen Schritt weitergehen und fordern, dass er auch zur Festigung und Vertiefung beitrage. So kann auch der freie Schriftsteller, der nicht direkt Dinge der Halachah etc. zum Gegenstand seiner Untersuchungen macht, zum Mitarbeiter am Bau der Tradition werden.

Es versteht sich von selbst, dass ein Schriftsteller nicht eigenwillig sich dem gesunden Volksempfinden entgegenstemmen darf. Aber wir haben es gar zu oft in den letzten Dezennien erlebt, dass man in Autorenkreisen weniger die Lebensnotwendigkeiten der Gesamtheit als die eigenen Launen zum Massstab nimmt. Sonst könnten nicht in Deutschland weite Kreise ungezügelter Assimilation und Preisgabe eigener Werte und Hoffnungen huldigen. Aber so sehr hat sich das Solidaritätsgefühl gelockert, dass deutsch-jüdische Autoren, die nur losen Zusammenhang mit unserem Volk haben, sich anmassen, das jüdische Problem von ihrem abwegigen Standpunkt aus zu be-

wältigen. Wohl gibt es auch im nationalen Lager Denker, die durchaus falsche Bahnen einschlagen. Keiner von ihnen kann aber, den geistig-seelischen Voraussetzungen gemäss, je so weit in die Irre gehen wie jene, da sie doch an die lebendige Volksgemeinschaft gekettet sind. So haben tatsächlich die stärksten Autoritäten der Assimilanten, die durchaus dem Judentum glauben dienen zu können, mehr als der traditionsfeindlichste Nationalist das Wesen der jüdischen Volksseele und ihrer Bestimmung verkannt. Ich verlange nicht Selbstverleugnung vom Schriftsteller. Auch in der jüdischen Geschichte tauchen neuartige Phaenomene gelegentlich auf, die auf den Widerstand des überwiegenden Teiles der echten Kulturträger stossen; und doch haben sie Daseinsrecht, weil sie gewisse Lücken ausfüllen: der Chassidismus, die Mussarbewegung in Litauen. Aber diese Bewegungen wurden ja stets von Männern inauguriert, die die innigste Liebe an ihr Volk und seine Geschichte und Eigenart band, und waren bestimmt, die überlieferte Kultur zu stützen. In der Gegenwart aber sind sich viele Neuerer dessen bewusst, dass sie sich allen religiösen und nationalen Ueberlieferungen entgegenstellen, und doch wollen sie die Wegänderung erzwingen, weil ihnen, den verarmten Seelen, nicht anders ein Verharren im Judentum möglich ist. Diese Männer müssten die Grösse haben zu schweigen, wenn sie nicht die grössere Selbstüberwindung zustande bringen, die Ideale des Volkes anzuerkennen und ihnen zu dienen. Aber von der lebensfrischen Gesamtheit zu verlangen, dass sie sich Ideen verschreibe wie der Angleichung an die Wirtsvölker und der Verflüchtigung der sehr bestimmten jüdischen Religion zu blassem, ganz unspezifischem Monotheismus, das ist eine unerhörte Forderung.

Aber das „Nil nocere“ (keinen Schaden anrichten) ist nur die erste Stufe. Das wäre noch ein allzu geringer Dienst für das Volk. Die Feder des Schreibers, das beredte Wort des Denkers soll neue Wendungen, vertiefte Deutung alter Weisheiten finden, neue Erkenntnis alter paaren, um die alte zu erhöhen. Der Schriftsteller muss die Feindseligen versöhnen, die Gleichgültigen wecken, die Beschränkten weiser machen, überall Liebe und Stolz

wecken für die grosse Geistes- und Leidensgeschichte unseres Volkes, für seine unsterbliche Gotteslehre. Den Leiden muss er ein mitleidender Künder sein, ein Erwecker der Hilfe, den Hoffnungen ein begeisterter Sänger. Von der Blässe des Zweifels nicht angekränkelt, soll er gläubig den Klängen der Sammlung der Zerstreuten lauschen, den Utopien sich fernhalten und vor Leichtfertigkeit warnen. Ueberall soll er die geistigen Fäden entwirren und aufweisen, in den Geschehnissen die Vergangenheit und Zukunft verbindende Idee, die Idee der Gottesdienerschaft Israels, erkennen und mit der Kraft seiner Sprache feiern. So soll er zum Retter werden in den Zeiten, wo auch die von Haus aus geistigste Nation durch die Schuld der Welt und durch eigene dem Augenblick versklavt und in Anbetung des Geldes und alles Ungeistigen befangen ist.

Zum Wochenabschnitt וישב.

Von Rabbiner Dr. Josef Cohn, Leipzig.

Vorbemerkung.

Die Verse, die die Geschichte Josephs einleiten, haben von jeher den Exegeten grosse Schwierigkeiten bereitet, und alle Anstrengungen, die gemacht wurden, ihrer Herr zu werden, haben kein Resultat zu Tage gefördert, dem man vollständig und rückhaltlos beistimmen könnte. Unbefriedigt von den bisherigen Erklärungsversuchen, soweit sie mir zugänglich waren, habe ich schon vor vielen Jahren diese Verse zum Gegenstand eingehender Betrachtung und Untersuchung gemacht und bin auf rein philologischem Wege zu einer von der herkömmlichen in mehreren wichtigen Punkten abweichenden Auffassung gelangt, deren Veröffentlichung trotz der bereits erfolgten Behandlung desselben Gegenstandes in dieser Zeischrift nicht überflüssig erscheinen dürfte.

„Die Worte der Lehre sind arm an der einen Stelle, reich an der andern“. Aber auch da, wo sie „arm“ sind, bei oberflächlicher Betrachtung unverständlich, widerspruchsvoll, der logischen Zusammenhänge zu entbehren scheinen, müssen und können diese durch Nachdenken und durch zusammenfassende Betrachtung aller einschlägigen Stellen gefunden werden. Denn die Lehre des Ewigen ist vollkommen und kein Fehl ist an ihr.

Die Joseph-Geschichte beginnt mit dem Satze, der gewöhnlich folgendermassen übersetzt wird: Joseph, 17 Jahre alt, hütete mit seinen Brüdern die Schafe und er war jung (oder: ein Knabe, ein Jüngling) mit den Söhnen der Bilhah und den Söhnen der Silpah, der Frauen seines Vaters usw.

Diese Uebersetzung kann unmöglich richtig sein. Zunächst kann היה רעה wegen der Zeitzugabe nicht Imperfectum, sondern muss Perfectum historicum sein; es kann nicht die Schilderung eines damals schon vorhandenen Nebenumstandes enthalten, sondern muss den Eintritt einer neuen Tatsache angeben. Wir werden mithin nicht übersetzen: Als J. 17 Jahre alt war, hütete er die Schafe oder: war er als Hirt bei den Schafen, sondern w u r d e er Hirt, begann er die Schafe zu hüten. In diesem Falle ist aber nicht zu verstehen, warum er erst als Siebzehnjähriger sich dem Hirtenberufe widmete. Wurde er für diesen Beruf bestimmt, so hätte er denselben schon früher ergreifen können und sollen. Diese Schwierigkeit scheint auch einer unserer besten Bibelerklärer, R S B M, gefühlt zu haben, denn nach seiner Meinung will die h. Schrift mit der genauen Angabe des Alters uns lehren, wie lange Joseph den Augen des Vaters entrückt war. Wenn das richtig wäre, wenn die Zeitbestimmung sich auf das v. 13—28 Berichtete bezöge, so hätte sie am Ende des Kapitels stehen müssen, wie das sonst geschieht, z. B. 1 M. 17, 24. 25. 41, 46 2 M. 7, 7. Zu Anfang gesetzt, kann die Erwähnung des Alters nur für היה רעה Geltung haben, und darunter muss eine b e d e u t s a m e Tatsache verstanden werden, aus der sich die weiteren Ereignisse naturgemäss entwickeln. Als

solche kann aber das Eintreten in den Hirtenberuf, dem die Jakobsfamilie „von Jugend auf“ (1 M 49, 34) oblag, nicht angesehen werden.

Die beiden Wörter והוא נער werden teils für sich als eingeschobener Zwischensatz, teils als engverbunden mit den nachfolgenden betrachtet. Im ersteren Falle sind sie offenbar eine überflüssige Bemerkung, denn wir wissen ja, dass er jung und wie jung er war. RMBN's Erklärungsversuch, der והוא נער an den Anfang setzt: „Joseph war jung, nämlich siebzehn Jahre alt“ ist wenig einleuchtend. Ebenso werden wir die Auffassung des Midrasch: „Und er war jung, d. h. knabenhaft, eitel und putzsüchtig“, als rein aggadisch betrachten müssen.

Verbunden wird והוא נער mit dem Folgenden von I E und RSBM. Dieser erklärt die Stelle dahin, dass Joseph sich vornehmlich zu den Söhnen der Mägde hingezogen fühlte; jener meint, dass diese ihn zu ihrem Dienstburschen erniedrigten. Das sind höchst gezwungene Erklärungen. Es widerstrebt jedem Sprachgefühl zu sagen: Er war als Jüngling mit den Söhnen der B. und S., was bedeuten soll, er habe sich besonders mit ihnen befreundet. Oder: Er war als Diener mit den Söhnen der Mägde. נער in der Bedeutung „Diener“ steht in der Regel mit Suffix oder Genetiv: שאול ונערו, נחזי נער אלישע.

Sehen wir einstweilen von והוא נער ab und nehmen את בני ב' ונ' als Apposition zu את אחיו, so erhalten wir den Sinn, er habe die Schafe mit seinen Brüdern, den Söhnen der B. und S. gehütet. Allein dagegen wird einzuwenden sein: Warum nur mit diesen, warum nicht auch mit den Söhnen Leas? Lagen diese etwa in anderer Gegend dem Hirtenberufe ob, oder gingen sie einer andern Beschäftigung nach? Beides ist nicht denkbar. Sehen wir doch aus dem ganzen Bericht, dass die Söhne der drei Frauen treu zusammenhalten und und immer bei den Herden bleiben, während Joseph nach v. 2, 10 und 13 häufig beim Vater weilt und, wie es scheint, die an entfernten Weideplätzen befindlichen Brüder nur im Auftrage des Vaters aufsucht, um den Verkehr zwischen ihnen und dem Vaterhause zu vermitteln.

Am auffallendsten ist aber schliesslich der Umstand, dass Joseph, obgleich er die feindlichen Gesinnungen seiner Brüder kennen musste, da sie doch nach der gewöhnlichen Auffassung kein freundliches Wort mit ihm sprachen, sich leichtsinnig in Gefahr begibt und widerspruchslos die Ausführung des väterlichen Auftrages übernimmt v. 13. 14.

Jedoch eine genauere Betrachtung des Textes wird alle Schwierigkeiten lösen und den richtigen Sinn erschliessen.

Zunächst scheint mir beachtenswert, dass נער einen Trennungsakzent, wenn auch von mittlerer Stärke, hat, so dass והוא נער einen Satz für sich bildet. Es ist offenbar ein Concessivsatz wie והוא הצעיר 1 M 48, 14. Der Patriarch legte segnend seine rechte Hand auf das Haupt Ephraims, obgleich er der jüngere war und also nicht ihm sondern dem ältern Bruder der Vorzug gebührte. Ebenso wurde Joseph רעה את אחיו, obgleich er noch jung, noch ein Knabe war, während seine Brüder schon erwachsen, junge Männer waren. Natürlich hat die besondere Hervorhebung seiner Jugend nur dann einen Sinn, wenn ihm eine seiner Jugend nicht entsprechende Würde oder Ehrenstellung zugewiesen wurde. Hieraus folgt, dass Owadjah Sforno [1]) auf der richtigen Fährte ist, wenn er die Worte היה רעה את אחיו erklärt: היה מנהיג ומורה אותם במלאכת מרעה הצאן „er leitete und unterwies sie im Hirtenhandwerk“. Treffend hat er erkannt, dass das dreimalige את in unserem Satze nicht die Präposition mit sondern Accusativzeichen ist, wie רעה את צאן 1 M 30,36 und 2 M 3,1 und dass רעה hier in derselben Bedeutung steht, wie 2 Sam. 5,2 אתה תרעה את עמי. Wäre die herkömmliche Uebersetzung richtig, so musste der Text lauten: היה רעה בצאן את אחיו oder der grösseren Deutlichkeit wegen היה רעה את הצאן עם אחיו [2]). Darin aber werden wir Sforno nicht beistimmen, dass

[1]) S. 4b.

[2]) רעה scheint eigentlich nur ein verstärktes ראה zu sein, so dass sie sich zu einander verhalten, wie sehen zu besichtigen, beaufsichtigen, genau beobachten. Wie der רעה צאן die Aufgabe hat, zum Wohle der ihm anvertrauten Herden tätig zu sein, so sollte David der liebreiche, fürsorgliche Hirt und Pfleger seines Volkes werden.

Joseph seine Brüder in der Kunst des Schafehütens unterrichtete. Einer solchen Belehrung bedurften sie sicherlich nicht. Was seine Aufgabe war, ergibt sich klar aus den Schlussworten des Satzes. Von dem gottesfürchtigen Vater, der im Geiste seiner Eltern und Grosseltern lebte und die Erziehung a l l e r seiner Kinder in diesem Geiste als seine heilige Pflicht betrachtete, auf dass auch sie „den Weg Gottes hüten, Recht und Gerechtigkeit üben“, wurde Joseph dazu ausersehen, ihm bei der Erziehungstätigkeit behülflich zu sein, bei dem jedesmaligen Besuch der weidenden Brüder sein Augenmerk auf die Söhne der Mägde zu richten und ihm über deren Tun und Treiben Bericht zu erstatten, da er Grund zu der Befürchtung hatte, dass ihnen noch die Mängel der mütterlichen Erziehung anhafteten. Das Beispiel Ismaels, der trotz Abrahams Erziehung und Belehrung ein Sohn Hagars geblieben, stand ihm warnend vor Augen. Demgemäss übersetzen wir: „Als Joseph siebzehn Jahre alt war, wurde er Aufseher über seine Brüder bei den Schafherden, obwohl er jünger war, über die Söhne der B. und die Söhne der S., der Frauen seines Vaters“. Nicht über Leas Söhne, denn diesen misstraute der Vater nicht im geringsten. Und infolgedessen überbrachte Joseph, wie es seine Pflicht und Schuldigkeit war, dem Vater דבתם רעה d. h. entweder „ihr Gerede“, insofern es böse, tadelnswert war und auf eine schlechte Gesinnung und Lebensführung schliessen liess, oder „böses Gerede über sie“ d. h. was ihm die andern Brüder, die Söhne Leas, von ihnen Böses erzählten. (דבתם wie דבת הארץ 4 M. 13,32 und צעקתם 2 M. 3,7: das Geschrei über sie, das des Volkes über die Aegypter.) Es lässt sich denken, dass der Vater auf Grund der empfangenen Mitteilungen den Beschuldigten Vorhaltungen machte und sie sich zu bessern ermahnte. Deswegen hatten aber vorerst nur die Söhne der Mägde Veranlassung, Joseph zu zürnen. Der folgende Vers sagt uns, dass noch zwei Umstände hinzukamen,

---

Allerdings wird auch der junge David 1 Sam. 16,11 17,34 רעה בצאן genannt. Aber vielleicht ist auch an diesen Stellen רעה בצאן nicht ganz identisch mit רעה צאן. Das erstere scheint den Aufseher, Oberhirten zu bedeuten im Gegensatz zu den untergebenen Schafhirten, seinen Dienern.

die auch den andern Brüdern Grund zu Hass und Neid gaben: die Vorliebe des Patriarchen für Joseph und dessen Bevorzugung durch besondere Kleidung. Den ersten Umstand will die h. Schrift durch den Hinweis entschuldigen, dass „er ihm ein Sohn des Alters“ war. Das hätten eigentlich die Brüder nicht übelnehmen dürfen, denn es sei nichts Ungewöhnliches, dass Eltern die ihnen in hohem Alter geborenen Kinder anscheinend lieber haben und etwas verzärteln. Ebensowenig hätte es sie erregt, wenn Joseph von Kindesbeinen an besser gekleidet worden wäre. Aber dass der Vater ihm jetzt, da er siebzehn Jahre alt geworden war, ein Gewand anfertigen liess, wie es nach 2 Sam. 13, 18, 19 die Königskinder trugen und das, wie es a. a. O. heisst, ein Oberkleid (מעיל) war, wahrscheinlich ein weiter, langherabwallender Mantel im Gegensatz zu der schlichten enganschliessenden Hirtenkleidung, wie sie die Brüder trugen, und wie sie zur Arbeit dienlich und notwendig ist: dieser Umstand öffnete ihnen die Augen, daraus sahen sie, dass der Vater Joseph lieber hatte als alle seine Brüder, dass er ihn auch über die Söhne Leas setzte, daher schöpften sie Verdacht, dass er mit dem Plane umging, seinem Liebling als dem Erstgeborenen Rachels das Erstgeburtsrecht zu verleihen, ihn zu seinem Nachfolger, zum geistigen Führer, Priester und Oberhaupt der Familie zu machen. In dem vornehmen Kleide sahen sie das Abzeichen der ihm verliehenen Würde[1]). Und ihr Verdacht war nicht unbegründet. Nachdem Leas Erstgeborener sich so schwer versündigt hatte (35,22), stand es für Jakob fest, dass jener sein Nachfolger im Patriarchat, Lehrer und Vorbild der Familie nicht werden könnte (1 Chron. 5,1). Nur ein Muster von Keuschheit und Sittenreinheit konnte das sein. Hat doch das abrahamitische

[1]) Zu V. 23: „Wie J. zu ihnen kam, zogen sie ihm sofort כתנת הפסים, den Gegenstand ihres Aergernisses und Neides, aus“ bemerkt B. r. בקילוס היה בא. Dafür ist, vermute ich, zu lesen כקלוס היה בא: Wie ein καλός ein vornehmer Herr, ein Vorgesetzter in seiner Amtstracht kam er heran. Cf. B. r. 50,2, wo קאלמין κάλλιμος, eine verlängerte Nebenform von καλός, in derselben Bedeutung gebraucht wird. Die Bemerkung des Midrasch כקלוס היה בא gehört vielleicht passender zu הלזה בא (קלוס=הלזה) v. 19.

Bundeszeichen nach dem Wortlaut der Schrift keinen anderen Zweck, als den Träger desselben beständig an die Pflicht zu mahnen: „Wandle vor mir, auf dass du vollkommen werdest;" durch das Wandeln vor Gott d. h. durch das immerwährende Erfüllt- und Durchdrungensein von dem Gottesgedanken sollst du zu sittlicher Vollendung gelangen! Doch nicht nur in sittlicher Hinsicht war er für die Würde ungeeignet; er scheint auch kein Mann von grosser Klugheit und Verstandesschärfe gewesen zu sein. Sein sonderbares Anerbieten 42,37: את שני בני תמית zeugt nicht von hervorragender Intelligenz. Jakob reagiert nicht darauf. Was sollte er dazu sagen? Höchstens, was der Midrasch (B. r. z. St.) bemerkt: Du bist ein Tor; sind denn deine Kinder nicht meine Kinder? Unklug war auch sein ganzes Benehmen und Eintreten für den ahnungslos herannahenden Bruder. Da er ihn im Gefühle seiner Verantwortlichkeit als Aeltester retten und zurückführen wollte, so hätte er das offen und furchtlos erklären und, wenn nötig, sein eignes Leben für den Bedrängten hingeben müssen.

Hingegen sah der Patriarch in Joseph, den Erstgeborenen seiner Lieblingsfrau, um die er so lange gearbeitet, so viel gelitten hatte, sein vollkommenes Ebenbild, den nach jeder Richtung hin würdigen Erben seiner gottgefälligen Bestrebungen unter seiner Obhut heranreifen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass der Grund zu seiner nachmaligen Grösse und Tüchtigkeit schon im Elternhause gelegt wurde. Dass er sich sofort in jeder Schicksalslage zurechtfand, dass sein Gottvertrauen auch in der schimpflichen Sklaverei und im unverschuldeten Elend unerschütterlich blieb, dass seine Gottesfurcht sich selbst in der Stunde der Versuchung widerstandskräftig erwies, dass er ebenso in verachteter wie in glanzvoller Stellung sich durch seine Pflichttreue, Gewissenhaftigkeit und Arbeitsfreudigkeit auszeichnete, war gewiss eine Folge der gediegenen zielbewussten väterlichen Erziehung. Und wenn Jakob zu ihm von seinem zukünftigen Berufe und den Pflichten desselben sprach, so hat er ihm sicherlich vor allem dabei eingeprägt, dass er seinen Brüdern stets ein guter Hirt sein möge, und die Liebe zu

ihnen in seinem Herzen zu befestigen und zu verstärken gesucht und dafür Sorge getragen, dass er trotz des ihm zuerkannten Erstgeburtsrechtes bescheiden und frei von Eitelkeit, Ueberhebung und Herrschsucht blieb. Das jedoch konnte der Vater nicht verhüten, dass trotzdem der Gedanke an seine dereinstige überragende Stellung in den Träumen des Jünglings greifbare Formen annahm. Dieser liebte aber seine Brüder so innig und war von ihrer Liebe so fest überzeugt, dass er sich nicht scheute, jene Träume, über die er sich selbst wunderte, und die er selbst für töricht hielt, den Brüdern zu erzählen. Es war das wohl unüberlegt und unvorsichtig, aber es geschah gewiss ohne jede kränkende Absicht. Er ahnte nicht ihre feindselige Gesinnung, und unfreundliche Worte hatte er niemals von ihnen vernommen. Die Worte ולא יכלו דברו לשלום können nur bedeuten: „Sie mochten seine freundliche Unterhaltung nicht," wie Jes. 1,13 לא אוכל און ועצרה „ich mag nicht Unrecht und Festesfeier" und Ps. 101,5 אותו לא אוכל „ihn mag ich nicht." Nirgends findet sich דבר in der Thorah und andern prosaischen Schriften mit dem Accus. der Person[1]).

Wie gesagt, Joseph hatte ursprünglich keine Ahnung, dass die Brüder ihn hassten. Nachdem er es zu seinem Schmerze und Schrecken erfahren, kam es ihm auch zum Bewusstsein, dass er nicht ohne Schuld sei. Und diese Erkenntnis trug sicherlich dazu bei, dass sich sein Groll gegen die Brüder allmählich legte. Wir aber werden seine Verfehlungen entschuldigen, denn er erfüllte die Wünsche seines Vaters. Dagegen werden wir diesen, wenn er sich auch von edlen Beweggründen leiten liess, nicht von aller Schuld freisprechen. Das Thorahgesetz 5 M. 21, 15—17 dürfen wir als eine direkte Verurteilung seiner Handlungsweise ansehen, vgl. auch babl. Sabb. 10, b; Maim. H. Nachl. 6,13; Ch. M. 282. Allein auch er stand im Dienste

[1]) Aehnlich erklärt Abraham Maimuni (s. dessen Leben und Schriften von Dr. Eppenstein S. 71) unsern Vers: „Sie konnten seine Begrüssung nicht ertragen und erwiderten sie nicht. Auch Sal. Astruc bringt in seinem מדרשי התורה die Erklärung: לא יכלו לסבול שידבר יוסף עמהם אף לטוב להם ולשלומם.

eines höheren Willens. Es war Gottes Fügung, dass sich die Verhältnisse so gestalteten. Es war die Zeit gekommen, dass die Abraham bei der Schliessung des „Bundes zwischen den Stücken“ gegebene Verheissung in Erfüllung gehen sollte. Joseph war nach Aegypten vorausgeschickt, um die Jakobsfamilie dahin zu rufen. Für ויוסף הוּרַד, sagt die Aggadah (B. r. zu 39,1; b. Sabb. 89b), könnte man auch הוֹרִיד lesen. Der Allgütige wollte nicht, dass unser Stammvater Jakob gegen seinen Willen, in Schimpf und Schande, in Ketten infolge einer ägyptischen Invasion in das Land der Knechtschaft geschleppt würde, darum sandte er Joseph voraus, dass er den Vater mit „Banden der Liebe“ nach Aegypten hinabziehen und ihm einen ehrenvollen Empfang wie einem Fürsten bereiten sollte.

Die Kreisberechnung in Bibel und Talmud.

von Dr. S. Halberstadt, Berlin, z. Zt. Kowno.

Seit den ältesten Zeiten trifft man in der Literatur stets wieder auf Versuche, das Problem der Kreisberechnung zu lösen, d. h. Inhalt und Umfang eines Kreises durch seinen Radius auszudrücken. Man weiss seit langem, dass beide Aufgaben nur die Berechnung einer einzigen Zahl erfordern. Es ist die Zahl π, wohl auch als Ludolfsche Zahl bezeichnet, zu Ehren des Mathematikers Ludolf van Ceulen (1540—1610), der sie mit einer Genauigkeit von nicht weniger als 35 Dezimalstellen angegeben hat. Nach dem heutigen Stande der Wissenschaft ist eine absolut genaue Bestimmung von π — sei es durch Rechnung, sei es durch geometrische Konstruktion — unmöglich zu leisten[1]). Es kann sich also nur um eine annäherungsweise Berechnung handeln; und, wie die obige Angabe zeigt, bestand lange Zeit der Fortschritt in der Kreisberechnungslehre darin, den Genauigkeitsgrad

[1]) Wir meinen den berühmten Satz von Lindemann über die Transzendenz von π.

der Näherungswerte immer mehr zu steigern. Ihrer praktischen Bedeutung wegen musste aber die vorliegende Aufgabe stets in irgend einer, wenn auch noch so rohen Art, gelöst werden. Daher werden wir uns nicht wundern, schon in der Bibel Stellen anzutreffen, aus denen man den Wert von π entnehmen kann. Was gibt die Zahl π an? — Sie sagt uns, wie oft der Durchmesser eines Kreises in seinem Umfange enthalten ist. Und grade das Verhältnis von Durchmesser und Umfang wird uns in I Kön. VII für das kreisrunde ים „Meer" des Königs Salomo angegeben. Dort heisst es: „Und er machte das Meer aus gegossenem Metalle, zehn Ellen mass es von Rand zu Rand. Kreisrund war seine Gestalt. Fünf Ellen war es hoch, und ein Strick von 30 Ellen Länge konnte es rings umschliessen. Die angegebene Breite ist, wie Raschi z. St. bemerkt, in der „Mitte" zu nehmen, d. h. als grösste Breite aufzufassen. Sie stellt uns folglich den Durchmesser dar. Die Länge des umgebenden Strickes misst den Umfang des Kreises. Daraus berechnet sich die Zahl π als $\frac{30}{10} = 3$. Eine einzige Frage bleibt bei dieser Berechnung offen. Ist der Rand des Gefässes bei diesen Messungen berücksichtigt? Der Talmud (Erubin 14 a) beantwortet sie dahin, dass trotz des scheinbar abweichenden Wortlautes der Bibelstelle Durchmesser wie Umfang sich auf den Innenrand des Gefässes beziehen. Im wesentlichen eine gleichlautende Darstellung des ים findet sich in II Chr. IV. Die Abweichung bei der Angabe des Rauminhalts erklärt sich durch den Unterschied zwischen מדת הלח und מדת היבש.

Dieser nach unseren Bemerkungen ziemlich ungenaue Wert $\pi = 3$ wird von der Mischnah: Erubin 13 b übernommen. Ein interessanter רמב"ם zu dieser Stelle bemerkt, dass es sich der Natur der Sache nach nur um einen Näherungswert handeln könne. Im allgemeinen sagt er, legen die talmudischen Weisen den Wert $\pi = 3\frac{1}{7}$ [1]) zu Grunde: nur, um die Rechnungen möglichst zu vereinfachen, sei man — da es sich doch nur um einen

[1]) Nebenbei bemerkt, ist dies der schon von Archimedes angegebene Näherungswert von π; seine Ungenauigkeit ist etwa $\frac{1}{1000}$

Nährungswert handeln könne, — zu der bequemeren Annahme $\pi = 3$ übergegangen.

Schon oben bemerkten wir, dass die Kenntnis der einen Zahl π uns gleichzeitig den Kreisinhalt und den Kreisumfang vermittelt. Der entsprechende geometrische Satz mag etwa so ausgesprochen werden: Der Inhalt eines Kreises verhält sich zu seinem Umfang wie der Kreisradius zur Zahl 2. Auf den Beweis dieser Tatsache gehen die תוספות an verschiedenen Stellen, so Erubin 56 b s. v. כמה und Sukkah 8 a, genauer ein. Man denke sich den Kreismittelpunkt von vielen dünnen konzentrischen Kreisringen umgeben, der äusserste Kreis sei der gegebene mit dem Durchmesser von 1 טפח. Dann zerschneide man die Figur längs eines Halbmessers bis zum Aussenrande und spanne die einzelnen Ringe gradlinig aus, sodass sie die Gestalt von gleichschenkligen Trapezen sehr geringer Höhe annehmen. Ihre Breite wird vom Kreismittelpunkt nach dem Rande hin stetig und gleichmässig zunehmen; als Gesamtfigur wird sich also ein gleichschenkliges ergeben, dessen Grundlinie gleich dem Kreisumfang und dessen Höhe gleich dem Halbmesser des Kreises ist. Nach der Konstruktion ist es der gegebenen Kreisfläche gleich. Der Dreiecksinhalt verhält sich aber zur Grundlinie, wie die Höhe zur Zahl 2. Das Beweisverfahren unterscheidet sich von den heute üblichen durch die Benutzung der ringförmigen Flächenstreifen, die in Trapeze gestreckt werden. Wir verwenden als Flächenelement demgegenüber die schmalen Dreiecke, deren Spitzen im Kreismittelpunkte liegen. Es sei noch die Bemerkung hinzugefügt, dass die Methode nur deshalb zu richtigen Resultaten führt, weil der Kreis beständig dieselbe Krümmung zeigt. Versucht man, sie auf eine ähnliche einfache Kurve, wie die Ellipse, anzuwenden, so versagt sie; denn bei der Streckung der Flächenelemente ändert sich deren Inhalt.

Um die Zahl π wirklich auszuwerten, vergleicht man — seit Archimedes — den Kreis mit gradlinigen, möglichst einfachen Figuren. Wir denken an die um- und eingeschriebenen regelmässigen Vielecke, vorzugsweise das Quadrat. Die גמרא stellt darüber folgenden Satz auf: כמה מרובע יתר על העגול רביע.

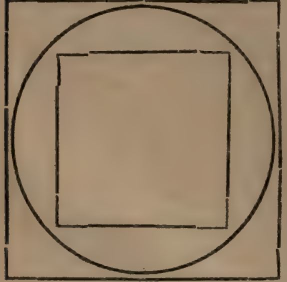
(vgl. Sukkah 8 a u. o.). Er bezieht sich auf das umschriebene Quadrat und besagt: Das Quadrat übertrifft den eingeschriebenen Kreis um ein Viertel seiner eigenen Grösse. Es braucht wohl kaum hervorgehoben zu werden, dass auch diese Aussage nur auf näherungsweise Gültigkeit Anspruch machen kann. Doch — und das ist merkwürdig — bezieht sie sich sowohl auf den Inhalt wie auf den Umfang der betrachteten Figuren. Denn 1) ist die Quadratseite gleich dem Durchmesser des Kreises, 2) rechnen wir mit $\pi = 3$.

Setzen wir den Kreisradius $= r$, so ergibt sich für die
Inhalte der Figuren: $4\,r^2$, bezw. $3\,r^2$,
für deren Umfänge: $8\,r$ " $6\,r$.

Nicht ganz so einfach liegen die Dinge bei dem eingeschriebenen Quadrat. Da berechnet die גמרא a. a. O. zunächst den Umfang nach folgender Methode. Sei die Quadratseite $= 4$ gesetzt, so ergibt sich der Kreisdurchmesser als Diagonale dieses Quadrats, wir würden sagen $= 4\sqrt{2}$. Die Irrationalzahl $\sqrt{2}$ wird durch den im Talmud[1]) üblichen Näherungswert 1, 4 ersetzt.

Mithin ist der Durchmesser: $d = 5,6$ und folglich
der Umfang $\pi\, d \sim 3 . 5,6 = 16,8$.

Bezüglich des Inhalts bringt der Talmud den dunklen Lehrsatz der דייני דקיסרי, der hier wörtlich zitiert sein mag: עיגולא דנפיק מגו ריבועא ריבעא ריבועא דנפיק מגו עיגולא פלגא.



In der Erklärung schliessen wir uns an die Auffassung der תוספות an. Das Wesentliche ist folgendes: 1) beide in unserem Satz enthaltenen Aussagen beziehen sich auf dieselbe Figur, nämlich die nebenstehende, 2) die Teile, welche in unserem Satze vorkommen, sind beide Male vom umschriebenen Quadrate zu nehmen.

Ist r der Kreisradius, so ist der Kreisinhalt: $\pi\, r^2 \sim 3\, r^2$

[1]) Vgl. z. B. עירובין נ״ז, סוכה ח׳, בבא בתרא ק״א mit den Erläuterungen von תוספות, die die Ungenauigkeit des Wertes geometrisch darlegen.

Die Seite des äusseren Quadrats ist 2 r, dessen Inhalt: $4r^2$
Die Seite des inneren Quadrats ist $r\sqrt{2}$, dessen Inhalt: $2r^2$
Folglich ist Differenz des äusseren Quadrats und des Kreises: r^2, oder ein Viertel des äusseren Quadrats, die Differenz des äusseren und des inneren Quadrats $2r^2$, oder die Hälfte des äusseren Quadrats.

Es sei ausdrücklich hervorgehoben, dass entsprechende Sätze für die Umfänge nicht gelten. Aus diesem Grunde weist der Talmud Sukkah 8 zum Schluss die Anwendung des Satzes zurück, denn dort handelt es sich grade um Umfangsbeziehungen.

Der Schophar in den sibirischen Wäldern.

Von Mordechaj Katz.

Aus dem Jüdischen übersetzt von Dr. Bleichrode-Berlin.

Auf den eisernen Schienen, die weit, weit die sibirischen Steppen durchqueren, kriecht und windet sich wie eine Schlange ein langer Zug von neunzig Güterwagen, mit Menschen vollgestopft . . .

Die Lokomotive, ein grausiges Krokodil mit feurigen Augen, zerreisst gewaltsam die dichte Finsternis, stöhnt und atmet schwer, gleich als müsste sie unter ihrer schweren Last erliegen . . .

Und schwer ist die Last, eine Last von zehn litauischen Städtchen, eine Last von zweitausend Juden mit „Hab und Gut“ und mit dem ganzen zweitausendjährigen Goluss als Beipack . . .

Und das Stöhnen der Lokomotive wird immer stärker, erschüttert die dichte Finsternis ringsherum und senkt sich in die tausend versteinerten Herzen dort in den Eisenbahnwagen.

Schon zwei Monate schleppen sie sich so in dem Güterzuge herum. Mit Kosakenpeitschen hat man sie von ihren Kindern, Freunden, Bekannten losgerissen . . . Wie Gänse hat man sie in den stickigen, finsteren Wagen verpackt und durch Sibirien transportiert. Wie viel Wochen haben sie schon Hunger

und Durst gelitten! Wie viel Greise und Kinder sind schon im Zuge krank geworden und gestorben, begraben in sibirischen Dörfern und Städten, von denen sie vorher noch nicht einmal die Namen gehört hatten . . . Und noch immer kein Ende! . . . Sie schleppen sich von Dorf zu Dorf, von einer Station zur zweiten, von einer sibirischen Steppe zur anderen, und wer weiss, wann sie an Ort und Stelle kommen werden! . . .

Und die Lokomotive stöhnt, reisst die unglücklichen Passagiere aus dem Schlaf, und traurige Gedanken bohren sich in ihr Gehirn . . .

Morgen Abend ist ראש השנה . . . Die ganze Zeit, in der sie umhergeworfen wurden, mussten sie מחלל שבת sein . . . Wird es auch ראש השנה nicht anders sein?! . . .

Ein Schauer schüttelt ihre Körper. Der schreckliche Gedanke, ראש השנה vielleicht entweihen zu müssen, verlässt sie auch nicht eine Minute . . . Und ihre tiefen, ängstlichen Seufzer klingen zusammen mit dem Stöhnen der Lokomotive . . .

Auf der nächsten Station, auf der der Zug hält, haben sich alle Flüchtlinge im Walde nebenan versammelt, um Rat zu halten. Die Sonne scheint, im Herzen aber ist's finster. Dort stehen einige רבנים, die Führer ihrer wandernden Gemeinden, traurig den Kopf zur Erde geneigt . . . Man hat an den Eisenbahndirektor depeschiert, ihn um die Erlaubnis gebeten, den Zug über ראש השנה stehen zu lassen . . .

An jenem Morgen hat keiner sein „Frühstück“: Brot und Tee, angerührt. Klopfenden Herzens haben alle auf den Bescheid des Direktors gewartet . . .

Der Direktor hat es erlaubt . . .

Die Sonne hängt über dem grossen sibirischen Wald. Die Birken, eingehüllt in ihre grauen טליתים mit schwarzen Streifen, „schockeln sich“ und murmeln vor sich hin in ihrer Blättersprache zusammen mit den tausend Juden, die sich unter ihnen versammelt haben.

Man kommt zu „המלך“. Aller Blicke richten sich auf einen Juden, der als der beste בעל תפלה berühmt ist.

Der בעל תפלה fühlt die tausend Blicke, die auf ihn gerichtet sind. Er versteht, dass es heute nicht an der Zeit ist, sich bitten zu lassen. Er geht auf einen grossen Baum zu, umhüllt sein Haupt mit einem Tallis, und süsse Triller und erschütternde Klänge lösen sich von ihm, schweben über den Wald und ergiessen sich ringsherum in die weiten Wiesen, Felder und Wälder des unermesslichen Sibirien . . . Zum erstenmal hören sie ein jüdisches Wort, die ganze Landschaft erwacht, und stimmt machtvoll und stark ein in des Vorbeters „Ha—a—a - ha – me – e lech ! ! !" . . .

Und die Stimmen der Beter fliessen in ein mächtiges Brausen zusammen, das einem grossen Weh aus blutenden Herzen entströmt, und alle Gebete vereinigen sich zu einem gewaltigen Gebet, das in die Höhen hinaufsteigt und die Himmel spaltet. Und auf die Bäume fällt ein Bangen . . . Sie senken ihr Haupt und rauschen und „dawnen" zusammen mit der Gemeinde . . .

Nicht um Rache beten die unglücklichen Juden zu dem „Gott, der mit rächender Vergeltung sich umgürtet." Alle stehen heut vor Gericht, man darf keinen anklagen, auch nicht einen Feind . . . Sie schütten nur ihr bitteres Gemüt vor ihrem Vater im Himmel aus . . .

אבינו מלכנו! Das Weinen erschüttert den grossen Wald: „Herr der Welt, geliebter Vater, wende von uns alle harten Schicksalsschläge . . . Wende von uns die Anschläge unserer Feinde, schliesse den Mund unserer Verleumder! . . .

Die Luft Sibiriens erzittert von den jüdischen Stimmen und Tränen. Der Wald schreit auf, und die Sonne steht über den gebeugten Häuptern der Beter, gleichsam als wollte sie an ihrem grossen Schmerz Anteil nehmen, ihre Herzen mit ihren reichen, warmen, leuchtenden Strahlen trösten . . .

Man ist vor dem Schopharblasen. Der alte, eisgraue Raw nimmt den Schophar, stellt sich abseits auf einen Stein und beginnt mit von Tränen erstickter Stimme zu sprechen:

„Meine unglücklichen Brüder und Schwestern! . . Heut will ich Euch kein Mussar sagen . . . Ihr seid schon genug von Gott gestraft. Hebt eure Augen empor und sehet, wo wir

uns heute, an dem grossen, heiligen Tage, befinden . . . Jedes Herz ist voll . . . Jeder versteht seine Lage . . . Nicht zu Euch will ich reden, nur zu jenen, die auf ewig von uns gegangen sind, zu den Opfern des Krieges . . . Zu denen, die unter der Asche ihrer Häuser begraben liegen . . . Zu denen, die nicht so glücklich sind, mit uns hier unter freiem Himmel zu beten . . . Mögen sie „dort" für uns Unglückliche beten . . . Für ihre Väter und Mütter, Schwestern und Brüder, Verwandten und Bekannten . . . Und wir . . . Wir dürfen, Gott behüte, nicht verzweifeln, gegen Gott nicht murren . . . Wir können seine Wege nicht verstehen . . . Lasst uns unsere grossen Leiden in Liebe ertragen, Gott danken und loben, dass wir das neue Jahr erleben durften . . . Gepriesen seist Du, der uns das Leben geschenkt . . . und uns erhalten hat . . . und uns erleben liess . . . diesen Tag! . . ."

— תקיעה! . . .

Und der Schopharball, vom Weinen und Wehklagen tausender Juden begleitet, erschüttert die Luft und legt sich schreckenerregend auf die Felder und Wälder der grossen sibirischen Einöde . . .

— שברים! . . .

Der Schophar stöhnt und bricht jedes Herz . . . Alle weinen, alt und jung, Frauen und Kinder . . . Die Tränenquellen sind weit geöffnet . . . . . . Die Herzen brechen . . . . Gequälte Stimmen schreien auf . . . und Frauen fallen in Ohnmacht, eine nach der andern . . .

— תרועה! . . .

Es schallt in der Luft, und auf den Feldern Sibiriens hört es sich wie das Echo eines grossen Kampfes an . . . Und die Gemeinde erinnert sich an den Kanonendonner, der monatelang ihre Ohren betäubt hat, und an die Treuen und Lieben, die auf fremden Feldern und Wäldern gefallen sind . . . Und ihr Jammer vereint sich mit dem Klagen und Jammern des Schophar und steigt zum Himmel empor . . .

— תקיעה גדולה! . . .

Und die Tekioh dehnt sich und dehnt sich, lang und immer länger. Alles erstarrt . . . Die Herzen sind schon vom vielen Weinen erstarrt . . . . Die Luft ist erstarrt . . . . Selbst der grosse sibirische Wald ist auch erstarrt . . . Es hat ihm den Atem geraubt . . . Still . . . Alles ist bewegungslos . . . Die Vögel in den Zweigen, die Grillen im Grase sind verstummt . . . Es ist jetzt nicht an der Zeit, Lieder zu singen . . . Mit gesenkten Aesten stehen die Bäume still, wie Trauernde mit gesenktem Haupt . . . . Und die Sonne, die den ganzen Morgen über voll Stolz und Mut geherrscht hat, ist plötzlich wie vor Scham rot geworden und hat sich zwischen die Wolken versteckt . . .

Lange, lange hat sich die „Tekioh gedauloh“ der zehn ruhelos umhergejagten litauischen jüdischen Städtchen gedehnt und die grosse sibirische Einöde erschüttert . . .

Ueber den Begriff der Ehe im Judentum und im Neuen Testamente.

Von Rabb. Dr. Daniel Fink, Berlin.

(Fortsetzung.)

Es wurden Adam alle Tiere vorgeführt mit der Forderung, ihnen Namen beizulegen. Es lag hierin eine direkte Aufforderung zu dem Versuche einer ersten Urteilsbildung. Gemäss der gesamten Veranlagung des Menschen konnte er für diese Funktion keine andere Norm gewinnen als diejenige, die sich aus den Beziehungen dieser Tiere zu ihm selbst bezw. zu seinen Erfordernissen und Bedürfnissen ergab. Das Tier, das durch die Eigenschaft der Wachsamkeit und Treue ihm auffiel, nannte er wohl sinngemäss „Wächter“, jenes, das vermöge seines starken Nackens zum Ziehen des Pfluges wie geboren schien, „Zugtier“ u. s. f. Indem er solcher Art gegenüber allen etwa auftauchenden Bedürfnissen sich versorgt sah, dämmerte ihm ein wenig der Gedanke, dass er indes trotz alledem in

Beziehung auf seine Eigenart als Mensch vollkommen hilflos dastehe. Daher heisst es im V. כ״א unter offenbarem Hinweis auf den Gedanken, von dem der ganze Vorgang seinen Ausgang nahm אעשה לו עזר כנגדו, höchst feinsinnig ולאדם לא מצא עזר כנגדו, nicht aber — wie man allerdings unter vollkommener Preisgabe des Gedankens hätte erwarten sollen —: ולו לא מצא עזר כנגדו. Nachdem die תורה in den vv. כ״א—כ״ג den Vorgang bei der Schöpfung des Weibes auf eine höchst dezente Weise geschildert hat, wird in dem V. כ״ד dessen Bestimmung gekennzeichnet in den Worten: על כן יעזב א״ש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והי׳ לבשר אחד. Da dem ersten Menschenpaare gegenüber von einem Verlassen des Vaters und der Mutter im eigentlichen Sinne nicht gut die Rede sein konnte, so kann dieser Satz nur für das ethische Moment in Betracht kommen. Der Mensch darf eben, wie oben gezeigt worden ist, für die ganze Dauer seines Lebens eines Korrektivs in Bezug auf sein Tun und Lassen nicht ermangeln. Hat er dieses bis zum Auftreten der geschlechtlichen Reife in der Leitung von Seiten der Eltern gefunden, so soll er es nunmehr im Zusammenleben mit dem Weibe weiter finden. Die Gewähr, die es ihm nach der Richtung hin bietet, soll für die Wahl ausschlaggebend sein. Das ist der Sinn des Wortes ודבק באשתו, was nur einen Zusammenschluss in ethischer Hinsicht bedeuten kann wie דברים ד׳ פסוק ד׳. Nun kommen wir zur angegriffenen Stelle והיו לבשר אחד. Was die neutestamentliche Auslegung aus dieser Stelle macht, läuft auf einen vollkommenen Widersinn hinaus, verrät auch nicht eine Spur des Verständnisses für die feine Stilkunst in der Sprache unserer תורה. Der Ausdruck בשר, bedeutet hier wie in ויקרא ט״ו פסוק ה׳ ג׳ י״ט oder י״ח פסוק ו׳ das Geschlechtsorgan und ist als Metonymie aufzufassen und besagt daher nichts anderes als „geschlechtliche Gemeinschaft“. Da die geschlechtliche Gemeinschaft in diesem Satze als der Endzweck der Ehe in vormosaischer Zeit hergestellt wird, so haben unsere Weisen mit Recht in diesem Momente das ausschlaggebende Kriterium der Ehe nach noachidischer Lehre gefunden. (Maimon. פרק א׳ מהלכ׳ אישות הל׳ א׳ und הלכ׳ מלכים פ״ק ט׳ הלי ה׳). Der reine sittliche Charakter der Ehe ist von Abraham in sei-

ner vollen Tragweite erst erkannt worden (בראשית כ"ד) und später durch unserer תורה zur vollendeten Darstellung gekommen.

Gehen wir nunmehr zu dem Ausgangspunkte unserer Untersuchung zurück, die den Gebrauch von יכול mit dem reinen Infinitiv bezw. demjenigen mit ל zu präzisieren versucht hatte. Das auf diesem Wege gewonnene Ergebnis versetzt uns in die Lage, eine Anzahl von Bibelstellen zu verstehen, mit denen die Ausleger bisher vergeblich gerungen haben. Ziehen wir zunächst die Stelle שמות י"ט כ"ג—כ"ה in Betracht, an der seit ר' סעדי' גאון die Ausleger vergeblich sich versucht haben. Die Schwierigkeiten liegen auf der Hand. Gegen den Befehl von Seiten Gottes, das Volk vor dem Betreten des Berges der Offenbarung zu warnen פסוק כ"א, erhebt Moses den Einwand, das Volk sei bereits daran auf Grund des früher gegebenen Befehles verhindert. Es ist dies ein Vorgang von Seiten Moses, der vollkommen unverständlich ist. Es liegt darin, wie immer man die Sache wendet, eine Vermessenheit, die darauf hinausläuft, das eigene Urteil höher zu stellen als dasjenige Gottes, um es schliesslich zu dessen Korrektiv zu erheben. Wie, hat Moses etwa als Antwort die Aeusserung erwartet: In der Tat, du Moses bist im Rechte, ich ziehe meinen Befehl wieder zurück?! Da nun aber dies nicht geschehen ist, so hätten wir billig erwarten sollen, die Antwort Gottes werde auf die Einwendungen Mosis eingehen, um dieselben zu entkräften. Statt dessen hören wir im פס"ק כ"ד nichts weiter als eine erneute Wiederholung eben desselben von Moses angefochtenen Befehles! Halten wir uns aber vor Augen, dass . . . לא יוכל in Verbindung mit dem von ל abhängigen Infinitiv die moralische Befugnis zum Ausdrucke bringt, bezw. verneint, so rückt damit die Stelle in ein vollkommen neues Licht. Mit den Worten לא יוכל העם לעלות על הר סיני wollte Moses sagen: Nachdem der Befehl פסוק י"ב: והגבלת את העם לאמר drei Tage zuvor gegeben worden ist, — wobei ich besonders darauf hinweise, dass es hierbei nicht והגבלת את ההר heisst, was „eine Schranke aufrichten“ bedeutet, sondern והגבלת את העם was nur als eine „Grenze stecken“, also im ideellen, moralischen Sinne aufgefasst werden kann — so könne er einen erneuten Befehl, der dasselbe

besagt, nicht übernehmen, weil er dafür keinen Glauben auf Seiten des Volkes — und dies mit Recht — finden werde. Denn, wäre es überhaupt denkbar, dass für irgend einen, und wäre es der letzte in Israel, nachdem einmal ein Befehl im Namen Gottes gegeben worden ist, ein Unterfangen, das auf ein Ueberschreiten eben dieses Befehles hinausliefe, im Bereiche der Möglichkeit läge?! Er würde damit seine Sendung notwendig berechtigtem Zweifel aussetzen, indem man ihm gegenüber mit voller Berechtigung die Tatsache ausspielen könnte: Läge dem ersten Befehle ein göttlicher Auftrag zu Grunde, dann trägt er als solcher die höchste, unüberbietbare Geltung in sich, und jeder Versuch, der darauf hinausliefe, ihm eine höhere Autorität zu verleihen, könnte nur in sein striktes Gegenteil umschlagen, — in den Zweifel nämlich an seinen Ursprung. Hat der aber erst einmal Platz gegriffen, dann ist Wiederholung eben desselben Befehles das untauglichste Mittel, ihn zu beschwören. Wer könnte sich hier angesichts der Offenbarung der höchsten Reinheit, wie sie mit einer wahrhaft himmlischen Freiheit in der grossen und doch so kindlich naiven Seele Moses gepaart ist, des grössten Staunens entschlagen? Man weiss nicht recht, soll man angesichts dessen den erhabenen, einzigen Akt der g ö t t l i c h e n Offenbarung, oder den Akt der Offenbarung einziger m e n s c h l i c h e r Seelengrösse und Reinheit mehr bewundern? Wenn פסוק כ"ד statt einer Lösung des Knotens scheinbar nichts denn eine nochmalige Wiederholung des erteilten Befehles bringt, so darf dabei nicht übersehen werden, dass er aber vor allem den Umstand in den Vordergrund rückt — was bisher nicht geschehen war — dass dieses Verbot Mose und Ahron gegenüber nicht Platz greifen solle. Lag da nicht angesichts der einzigen Szenerie, die der unvergleichliche Akt der Offenbarung vor den Augen des Volkes aufrollen sollte, mit Recht das in der menschlichen Natur nur all zu tief begründete Bedenken nahe, dass der eine oder andere trotz aller seelischen Bindung dem Zwange nicht werde widerstehen können, indem er aufsteigende Bedenken mit dem Gedanken beschwichtigen werde: durfte Moses ohne Schaden sich über die gesteckte Grenze hinwegsetzen, warum

nicht auch unser einer? Diese Antwort aber ist nicht minder kennzeichnend für die einzigartige Grösse in der Seele Mosis, der, ihrer selbst vollkommen unbewusst, ahnungslos vor deren Ueberlegenheit gegenüber anderen und der hierdurch bedingten Ausnahmestellung gegenüberstand.

Damit finden aber auch gleichzeitig die dunkeln, rätselhaften Verse דברים ה' פסוק ד' ה', die, so wie sie dastehen, sich in den krassesten Widerspruch verwickeln, ihre ebenso einfache wie einleuchtende Lösung. Im Vers ד' heisst es, dass bei der Offenbarung — Gott von Angesicht zu Angesicht zu dem Volke sprach, in dem darauffolgenden Verse wiederum, dass die Rede durch Vermittelung Mosis erfolgt ist. Wie soll das zugehen? Tatsächlich ist der Akt der Offenbarung von Angesicht zu Angesicht erfolgt. In dem Verse אנכי עומד בין ד' וביניכם להגיד ist der Ausdruck עומד בין so zu fassen wie in במדבר פסוק י"ג und י"ז und demnach mit „Stellung nehmen" zwischen Euch und Gott. zu übersetzen, להגיד bedeutet nicht, um zu sagen, sondern „hinsichtlich der Sagens". Damit wollte Mose in kurzen, aber für jeden, der hören will, verständlichen Worten auf jenen Vorgang anspielen, der soeben Gegenstand unserer eingehenden Darlegung bildet. In diesen Zusammenhang fügen sich auch ganz ohne Zwang die Worte, כי יראתם מפני האש וכו', die demnach nur besagen wollen, dass tatsächlich die Scheu vor dem Uebertreten des gegebenen Befehles unverrückbar bei Euch feststand. Die Wendung, mit welcher Moses über diesen einzigartigen Vorgang hinwegkommt, der in seiner umständlichen Darlegung ihn unweigerlich mit seiner Demut in Widerstreit verwickelt hätte, — ist ebenso sehr für den Adel seiner Seele wie für eine unvergleichliche Kunst in der Stilführung der תורה kennzeichnend.

(Schluß folgt.)

Etwas über den Stil des Ramban.

Von Rabbiner Dr. **I. Maarsen,** Amsterdam.

Wer einigermassen von dem Charakter eines Schriftstellers eine Vorstellung bekommen will, muss nach dem bekannten Sprichwort seine Worte lesen; aus dem Stil steigt dann vor seinem Geist das Bild des Verfassers auf. Wie so manchen Spruch, hat auch diesen die Erfahrung gebildet; und wirklich, wenn wir ihn auf Ramban anwenden, ergibt sich die Wahrheit: „le style c'est l'homme." Die grossen Züge, die den Charakter Rambans beherrschen, sind Pietät und ein tiefeingewurzeltes jüdisches Gefühl, Wahrheitsliebe und Bescheidenheit, es sind die bekannten ענוה und יראה, die, den Sprüchen R. Nathans gemäss, die חכמה vervollkommnen. Hier von der grossen, vielumfassenden Kenntnis des Ramban auf talmudischem Gebiet (s. meine Textstudien Seite 9 und 13) und von seiner Erfahrung auf allgemein wissenschaftlichem Gebiet zu sprechen, würde ausserhalb des Rahmens dieses kurzgefassten Aufsatzes fallen, der keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit macht und nur einige Punkte hervorheben will.

Der Stil in dem Pent. Commentar ist im allgemeinen klar und deutlich, ausser den kabbalistischen Teilen, die nur Andeutungen geben, wie er am Ende der פתיחה selbst sagt: מכל הרמזים אשר אני כותב בסתרי התורה. Die Sätze sind fliessend und geben in deutlicher Form häufig ausführlich die feinen, oft scharfsinnigen Gedanken des grossen Exegeten wieder; man hat wohl gesagt, dass er den Scharfsinn der Tossafisten mit der Klarheit der spanischen Schule vereine. Nicht wenig trägt die Anwendung von Bibelversen oder Teilen von Versen zu dem Reiz seines Stiles bei, die er, als ausgezeichneter Kenner von Tenach, so geschickt anzubringen weiss, als ob sie aus seinem eigenen Stil hervorgingen. Es ist eine Erscheinung, die im ganzen Pent. Commentar hervortritt, und zeigt, dass Ramban den Mussiv-Stil gern anwendet.

Das Streben nach Deutlichkeit im Ausdruck ist Ursache, dass der Gebrauch von Fremdwörtern selten bei ihm ist. So

spricht er von חכמת ניגרומנסיא (schwarze Kunst mit Hilfe böser Geister) in Ex. 20, 3—Lev. 16, 4, 8; 17, 7—Deut. 18, 9. Ferner nennt er in Levit. 13, 40 die Namen einiger Krankheiten. Ausser Betracht bleiben die Stellen, wo er ein oder mehrere Fremdwörter ins Lateinische oder in eine fremde Sprache übersetzt, da dies gerade zu einem besseren Verständnis des Gesagten beitragen muss, wie dies bei Raschi und anderen auch wiederholt vorkommt.

Das sind in dem ganzen Pent. Com. die einzigen nicht talmudischen Fremdwörter.

Wörter wie ספקלטיר (Ex. 12, 12, 22 Trabant), טטרגון (viereckig, Ex. 34, 1), טטרמולין (ibid. Viergespann), טיארין (Beobachtung, Deut. 18, 9), פרוסדגמא (Befehl, Deut. 20, 10) sind aus Midrasch entnommen.

Sicher hat er auch wegen der Deutlichkeit unterlassen, eine eigene Terminologie zu schaffen. Soweit mir bekannt ist, gibt es nur einige Ausdrücke, die nicht auch bei anderen Bibelübersetzern regelmässig vorkommen.

a) דרך מוסר wie S c h i c k l i c h k e i t, E t i q u e t t e, also in der Bedeutung des bekannteren דרך ארץ. So gebraucht in Gen. 16, 2 – 18, 3, 5 – 19, 12—20, 18 – 24, 15, 32—27, 4 – 39, 14—44, 21—45, 19, 27—47, 7, 9. Exod. 10, 17. Levitic. 6, 4 (besonders instructiv, da Raschi dort דרך ארץ, Ramban דרך מוסר gebraucht), 20, 17. Num. 27, 19. In Deut. 20, 4, 8 gebraucht er בדרך הא״ץ in der Bedeutung von: nach dem Lauf der Welt.

b) מצות מבוארות und מצות מחודשות kommen besonders in Deuteron. vor: Gebote, die schon an anderen Stellen im Pent. vorkommen, hier aber näher e r k l ä r t werden, und solche, die z u e r s t im Deut. vorkommen (siehe z. B. Deut. 21, 16, 18; 22, 1, 6, 8; 23, 10, 20; 24, 4, 8 usw.)

c) דרך האמת K a b b a l i s t i s c h e E r k l ä r u n g s w e i s e. Es scheint wenigstens an den meisten Stellen diese Bedeutung zu haben. In Genes. 46, 15 sagt er selbst: אנשי הקבלה והוא חכמי האמת.

Doch gibt es Stellen, wo es meines Erachtens nicht erwiesen ist, dass sie rein kabbalistisch sind. Ein starker

Beweis ist Num. 14, 17, wo die Lissabonner Ausgabe die Variation ודרך הפשט statt ודרך האמת gibt. Hierüber ist noch eine nähere Untersuchung erwünscht.

Vorläufig folge hier eine möglichst genaue Angabe der Stellen, wo der Ausdruck vorkommt:

Genes. 6, 17, 18 – 17, 4 — 46, 15.

Exod. 3, 9, 11 – 5, 15 — 6, 2 – 13, 16 – 19, 5 - 21, 20 — 24, 10 bis 28, 2 — 32, 11, 20.

Levitic. 18, 21 — 19, 12, 30 — 20, 9 — 21, 6 — 22, 2 – 23, 24, 36, 40 — 24, 9 - 25, 11, 23 — 26, 6, 12, 15, 16, 42 – 28, 2,

Numeri 4, 20 — 6, 24 — 11, 15 — 14, 14, 17, 21, 41 — 15, 25 — 19, 20 — 27, 2.

Deuteron. 4, 21 — 5, 12, 15, 19, 26 — 10, 10 — 12, 5 16, 4 — 17, 2, 19 — 27, 19 — 29, 9 – 32, 1, 20, 40 — 33, 1, 2, 6, 7, 12 — 34, 11, 12.

Mag es auch wahr sein, wie Zunz (gesammelte Schriften III 48) sich ausdrückt, dass „genügen einfache Ausdrücke der eigenen Unzulänglichkeit nicht mehr der wirklichen Demut, so genügen sie um so weniger der scheinbaren", dass sie einfach Formeln ohne irgend welche Bedeutung werden, so lehrt uns doch die sparsame Anwendung, die Ramban davon macht, sie doppelt zu schätzen, wo er es tut. Wer sein Bekenntnis חכמתי קטנה ודעתי קצרה כנגד סתרי התורה in Zusammenhang bringt und einmal die kurze, jedoch so hochstehende Einleitung zu seinem Pent. Com. liest, muss bekennen, dass es sich hier nicht um eine Phrase handelt, wie sich denn Ramban nie der Phrase bedient. Unmittelbar mit seiner Bescheidenheit gepaart geht seine tiefe Erkenntnis, dass seine Arbeit ihm nur durch Gottes Hilfe gelingen kann. Man lese nur den Schluss seiner Einleitung וה' אשר ממנו לבדו אירא וגו', und man fühlt, dass hier ein wirklich gottesfürchtiger Mann spricht.

Geben wir nur einige Beispiele der vielen Stellen, die denselben Geist atmen. Genes. 6. 9: אם יהיה תמים דעית עמי nach einer Erklärungsversuch von תמים; Exod. 6. 2: והקב"ה יגלה עינינו ויראנו נפלאית מתורתו, eine Ausdrucksweise, die er besonders nach kabbalistisch gefärbten Erklärungen anwendet. 12. 42: והקב"ה ימחל לנו על כל חטא ושגיאה, eine zutreffende Aeusserung nach

der Berechnung über die Prophezeiung des 400 jährigen Aufenthaltes von Israel in Aegypten; 15. 26; 21. 2; 22. 19; 26. 18.

Lev. 1. 9: וה' הטוב יכפר בעד (siehe Kron. II 30/18 — — — ed. Lis. hat בעדנו), nach einer ausführlichen Beschreibung der Opfer; 15. 11: בעזרת הממית והמחיה, wenn er über die levitische Unreinheit der Leiche spricht.

Num. 17. 17; 19. 16, ein starker Wunsch zur Wiederherstellung der Reinheitsgesetze.

Am Schlusse jedes der fünf Bücher, dankt er Gott, der ihm bis dahin die Kraft verliehen hat, besonders am Schlusse des 5. Buches, wenn er sein Werk vollendet sieht, ruft er u. a. aus: ואלפי ברכות והודאות לאל אשר גמלני כרחמיו וכרוב חסדיו ויבא אשר לבבי שואל והוא למען שמו יואל ובא לציון גואל, was auch für seinen Charakter kennzeichnend ist. Unmittelbar verbunden mit seinem persönlichen Dank ist der Wunsch, der fortwährend auf dem Grunde seiner Seele ruht: Die Wiederherstellung des jüdischen Staates.

Beiträge zur Bibelexegese.

Die psychologische Erklärung für die Entstehung des Chiasmus scheint trotz neuerer Erklärungsversuche am richtigsten Eduard König[1]) zu geben, wenn er schreibt: „ . . . es ist psychologisch erklärlich, dass der Darsteller das letzte Glied der ersten Aufzählung als erstes Glied der zweiten Aufzählung behandelt. Denn so beschäftigt sich der Geist mit dem Gegenstande, mit dem die erste Aufzählung geschlossen hat, noch weiter und erfährt in einem Zuge alles, was über ihn zu bemerken ist. Wenn dann das vorhergehende Glied der Reihe besprochen wird, so kehrt der Geist des Darstellers und Lesers allmählich wieder zu seinem Ausgangspunkt zurück“[2]). Das Schema, durch das die chiastische Anordnung veranschaulicht wird, ist das folgende:

---

[1]) Stilistik, Rhetorik, Poetik . . . Leipzig 1900, S. 144.

[2]) Es sei bemerkt, dass der Satz der Gemara über die Ordnung in der Mischnah: b. Nedarim 2 b ההוא דסליק מיניה מפרש ברישא oder deutlicher

a × b
b   a

Z. B. Ps. 1, 1: אשר לא הלך (a) בעצת רשעים (b)
ובדרך חטאים (b) לא עמד (a)

gegenüber gleicher Aufeinanderfolge von Satzgliedern nach dem Schema:

a — b
| |
a — b

Z. B. Ps. 2, 3: ננתקה (a) את מוסרותימו (b)
ונשליכה ממנו (a) את עבתימו (b)

Es zeigte sich nun, dass noch eine dritte Art in der Anordnung von Satzgliedern in der biblischen Literatur gebraucht wird, die ich in zusammenhängender Darstellung nirgends behandelt fand u. zw.: Die zwei Aufzählungen des Verses werden geteilt, und die erste Hälfte der zweiten Aufzählung gleich neben die erste Hälfte der ersten Aufzählung gesetzt, und hierauf die zweite Hälfte der zweiten Aufzählung neben die zweite Hälfte der ersten. So ergibt sich das Schema:

a — a
b — b

So bemerkt schon Luzzatto zu Ps. 113, 5 f.:

(5) המגביהי לשבת (a) (6) המשפילי לראות (a)
בשמים (b) ובארץ (b)

dass בשמים sich lediglich auf המגביהי לשבת beziehe, ובארץ lediglich auf המשפילי לראות. Bei regelmässiger Aufeinanderfolge der Satzglieder lautete der Satz:

המגביהי לשבת (a) בשמים (b)
המשפילי לראות (a) בארץ (b)

Man sieht deutlich, dass je zwei entsprechende Hälften der beiden Aufzählungen nebeneinander gesetzt sind.

---

auf einen speziellen Fall bezogen b. Berachoth 2a תנא פתח בערבית והדר תני בשחרית עד דקאי בשחרית פירש מילי דשחרית והדר פירש מילי דערבית auf dasselbe Prinzip zurückgeht.

Ebenso auch Hl. 1, 5:

a	a
ונאוה	שחורה אני
b	b
כיריעות שלמה	כאהלי קדר

wo sich, wie man leicht sieht, כאהלי קדר auf שחורה bezieht, כיריעות שלמה auf ונאוה.

So bezieht auch Wynkoop[1]) in Joel 1, 11 f.

a	a
הילילו כרמים	(11) הובישו אכרים
b	b
(12) הגפן הובישה	על חטה ועל שעורה . . .

das . . . על חטה auf אכרים (Landmänner), das . . . הגפן auf כרמים (Weingärtner)

Als weitere Beispiele seien hier noch angeführt Jes. 34, 6, wo sich מדם כרים עתודים auf מלאה מדם bezieht, מחלב כליות אלים auf הדשנה מחלב. Jonah, 3, 7, wo deutlich אל יטעמו מאומה auf האדם bezieht, אל ירעו auf . . . והבהמה. Vgl. auch רד״ק zu Jos. 6, 1: ויריחו סגרת ומסגרת מפני בני ישראל אין יוצא ואין בא סגרת אנשיה בתוכה שלא יצא אדם מן העיר ומסגרת שלא יכנס אדם בתוכה ופירושו בסופו אין יוצא ואין בא.

Die psychologische Erklärung dieser Aufzählungsform dürfte m. E. darin bestehen, dass der Darsteller — ähnlich wie in der eingangs angeführten Erklärung Königs für den Chiasmus — bei dem einmal aufgezählten Satzteile verharrt. So stellt er sogleich neben das erste Glied der ersten Aufzählung das entsprechende aus der zweiten, um dann bei den zweiten Gliedern der beiden Aufzählungen ebenso zu verfahren[2]).

---

[1]) פירוש מדעי ח׳ תרי עשר Kiew 1906.

[2]) Es sei hier auch auf das 67. Responsum der Responsensammlung R. Mosche Sofer's ז״ל zu Orach chajim (שו״ת ח״ס חלק א״ח סי׳ ס״ז) bezüglich der Textierung im bekannten Sabbathausgang — פזמון verwiesen, wo sich der Verfasser für den Text: כספנו וזרענו ירבה כחול וככוכבים בלילה (gegen die La. . . זרענו וכספנו) entscheidet, mit der Begründung, dass dann sich כחול auf כספנו beziehe, und . . . וככוכבים auf זרענו, da sich als Vergleich für eine grosse Menge Silbers niemals כוכבים, wohl aber עפר und חול finde, der Vergleich der Menge der Israeliten mit חול aber von den Weisen in üblem Sinne gedeutet wird. (In dem bekannten: כשהן יורדין יורדין עד לעפר וכשהן עולין עולין עד הכוכבים).

* * *

2) Gen. 31, 32: עם אשר תמצא את אלהיך לא יחיה. „Bei dem du deine Götter findest, soll nicht am Leben bleiben". Regelmässig wäre . . . אשר תמצא עמו את (vgl. Gen. 44, 9f). Ges.-Kautsch[1]) bemerkt dazu: „Ganz unerhört ist . . . die Vorausstellung der Präposition vor אשר". Eine Parallele zu dieser Vorausstellung findet sich jedoch in der genau entsprechenden Stelle Dan. 2, 38 דארין בני אנשא חיות ברא ועוף שמיא יהב בידך וכו׳ statt regelmässigem וכל די דארין בָה וכו׳. An beiden Stellen korrigieren die meisten neueren Kommentatoren den Text, ohne auf die Parallele zu verweisen.

* * *

3) Lev. 19, 18 ואהבת לרעך כמוך glauben Wessely und mit ihm einige Neuere (Güdemann u. a.) nicht in hergebrachter Weise „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" übersetzen zu dürfen. כמוך heisse nämlich nur „wie du" und finde sich nirgends als acc. des reflex. „wie dich". Die Paraphrase Hillels (vgl. auch Targ. Jon. z. St.) in b. Sabb. 31a: מה דעלך סני לחברך לא תעבד zeigt aber doch, dass das כמוך seit jeher im Sinne von „wie dich" verstanden wurde. Nun heisst freilich כמוך wörtlich „wie du", aber es steht hier der nom. — in verkürzter Ausdrucksweise — für den acc. (oder dat. wie לרעך). Es ist eine vielfach belegte Erscheinung dass nach dem כ׳ der Vergleichung der Nominativ statt eines anderen casus stehen kann. So kann auch hier ohne weiteres כמוך an Stelle eines genaueren כמו לך stehen, wie z. B. Dan. 4, 22 ועשבא כתורין לך יטעמון, wo deutlich כתורין für כמו לתורין steht. Vgl. die zahlreichen Stellen ähnlicher Art bei König[2]) und Ges.-Kautsch[3]).

* * *

4) I. Sam. 2, 20 וברך עלי את אלקנה ואת אשתו ואמר ישם ד׳ לך זרע מן האשה הזאת תחת השאלה אשר שאל לד׳ וגו׳. Das schwierige תחת השאלה וגו׳ wörtl.: „statt des Pfandes (oder: des Erbetenen), das er entliehen hat (oder: erbeten hat) Gott (dativ.)" fand

[1]) Grammatik 28. Auflage, Leipzig 1909 § 138f.

[2]) a. a. O. Ste. 206, 208.

[3]) a. a. O. § 118, 6 § 141d Note 3.

bisher m. W. noch keine befriedigende Erklärung. Vgl. die alten Kommentatoren (רש"י, רד"ק etc.), die den Vers höchst gezwungen erklären, wobei grammatische Schwierigkeiten bestehen bleiben. Die neueren Kommentatoren helfen sich sämtlich mit Korrektur des Textes. Der Vers wird aber vollständig befriedigend erklärt, wenn als Subjekt des שאל das Subjekt des Hauptsatzes gefasst wird: ד׳ Gott. Wenn Hannah 1, 28 sagt וגם אנכי השאלתיהו לד׳ וכו׳ „Ich gebe ihn (Samuel) Gott zum Pfande“, so ist Gott der שואל, der sich Samuel zum Pfande nimmt. Man übersetze daher: „Gott gebe dir einen (anderen) Nachkommen von diesem Weibe statt des Pfandes, dass er (Gott) für sich (לד׳) zum Pfande genommen hat“. לד׳ steht deutlicher für לעצמו oder לנפשו. Die verdeutlichende, nochmalige Setzung des Nomens statt des pron. refl. findet sich recht häufig, vgl. z. B. Gen. 2, 20 (ולאדם = für sich) Ex. 10, 11 (פני פרעה = seinem Gesichte) so besonders der Gottesname statt des pron. vgl. Gen. 1, 27 (בצלם א׳ = im eigenen Bilde); 5, 1; 9, 6; Ex. 16, 7 u. v. a. Vgl. die zahlreichen Belege bei König[1]).

* * *

5) Hos. 6, 5 על כן חצבתי בנביאים הרגתים באמרי פי וכו׳ ist (mit Targ. Jonah) wegen des Parallelismus am besten zu übersetzen: „Deshalb schlug ich sie (das Volk) durch meine Propheten, tötete sie durch die Reden meines Mundes“. So entspricht dem „באמרי פי“ instrumental: „durch meines Mundes Reden“ im zweiten Satzteil das passende, sinnverwandte בנביאים „durch die Propheten“ im ersten. Das fehlende Objekt zu חצבתי im ersten Satzteile ist aus dem Suffix des הרגתים im zweiten vom Leser zu ergänzen. Derselbe Fall auch Hos. 2, 18. והיה ביום ההוא תקראי אישי ולא תקראי לי עוד בעלי, wo das לי im zweiten Satzteile als Objekt zu תקראי im ersten zu ergänzen ist. Vgl. Wynkoop[2]).

---

[1]) a. a. O. Ste. 143, 154. Uebrigens kommt Klostermann — wie ich nachträglich sehe, — dieser Auffassung des Verses nahe, wenn er שאל gleichfalls auf Gott bezieht, das ל von לד׳ aber als Dittographie des vorhergehenden ל von שאל streicht.

[2]) a. a. O. zu Hos. 2, 18. Die von ihm dort angeführten Parallelen Ps. 71, 11 und 140, 12 sind aber nicht beweisend.

Zur Schriftauslegung R. Akibas.

Von Rabbiner Dr. S. Kaatz in Hindenburg O/S.

Diese Darlegungen gelten der Behandlung eines wichtigen Satzes, der einer Erklärung überaus bedürftig ist, der als ein sehr populärer viel zitiert wird, aber in seiner Bedeutung m. E. bisher nicht gewürdigt wurde. Es ist dies der Satz Sifra's zu Lev. 25. 1 (vgl. Raschi z. St.):
מה ענין שמטה אצל הר סיני והלא כל המצות נאמרו מסיני אלא מה שמטה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני אף כולם נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני.
Warum wird beim Schmittahgesetz der Berg Sinai erwähnt? Sind doch alle Gebote am Sinai gelehrt worden! Das will uns sagen, dass, wie bei Schmittah sowohl die allgemeinen als auch die einzelnen Bestimmungen am Sinai gelehrt wurden, so auch bei allen Geboten nicht nur die allgemeinen, sondern auch die einzelnen Bestimmungen am Sinai gelehrt worden sind."

Der Gedankengang des Satzes ist folgender: Das Schmittahgesetz, das nach dem Einzug ins heilige Land in Kraft treten sollte, war bereits Ex. 29. 10 kurz erwähnt und wird hier im Leviticus noch einmal ausführlich gebracht und mit den Worten eingeleitet, dass Gott es am Sinai geboten habe. Diese ausdrückliche Hervorhebung des Sinai wird nun von unserm Satze damit begründet, es solle dadurch angedeutet werden, dass, wie nicht nur die in Exodus erwähnten allgemeinen Bestimmungen des Schmittah, sondern auch die ausführlichen des Leviticus am Sinai offenbart sind, so auch das gleiche bei allen anderen Geboten der Thorah der Fall ist. (Dieselbe Folgerung wird von Sifra noch an andere Stellen geknüpft, an Lev. 7. 37 inbezug auf das מלואים Opfer, das bereits Ex. 29. 31 erwähnt ist, ferner an Lev. 26. 46 und 27. 34).

So klar es nun auch ist, auf welcher Schriftauslegung der Satz beruht, so sehr bedarf der Sinn des Satzes selbst einer Erklärung. Was sagt unser Satz? Nach seinem schlichten Wortlaut scheint er nichts anderes zu enthalten als das aus einer Schrift-

auslegung gewonnene Dogma, dass ausnahmslos alle Gesetze der Thorah als mündliche Lehre vom Sinai stammen. Aber wenn nur dies der Sinn des Satzes wäre, wenn er nichts anderes bezweckte, als einzig und allein dieses Dogma zu lehren, dann ergäbe sich eine grosse Schwierigkeit: Der Satz beginnt mit den Worten: „Sind doch alle Gebote am Sinai gelehrt worden!" Er setzt also die sinaitische Offenbarung aller Gebote als ein Axiom voraus. Wozu brauchte das dann aber noch durch eine Schriftauslegung bewiesen zu werden? Welchen Sinn und welchen Zweck sollte ein Beweis haben, bei dem Voraussetzung und Behauptung sich decken? Oder sollte man annehmen, dass Voraussetzung und Behauptung nicht identisch sind, dass die Voraussetzung nur von Allgemeinbestimmungen spricht, die Behauptung aber von Allgemein- und Einzelbestimmungen, dergestalt, dass die Worte: „Sind doch alle Gebote am Sinai gelehrt worden!", dahin zu interpretieren wären: „Sind doch alle Allgemeinbestimmungen am Sinai gelehrt worden!"? Wäre dies aber die Interpretation der Voraussetzung, dann würde die Beweisführung des Satzes versagen, da ja dann die ausdrückliche Hervorhebung, dass bei Schmittah auch die Einzelgesetze vom Sinai stammen, nicht überflüssig, sondern notwendig wäre, um uns zu lehren, dass bei Schmittah nicht wie bei den andern Geboten nur die Allgemeinbestimmungen, sondern auch die Einzelbestimmungen am Sinai offenbart seien. Da sich aber die ganze Beweisführung auf der sonst überflüssigen Erwähnung des Sinai beim Schmittahgesetz aufbaut, so ist es klar, dass in der Voraussetzung der Ausdruck „alle Gebote" ein die Allgemein- und Einzelbestimmungen umfassender ist. Es wäre die Annahme auch abzuweisen, der sinaitische Ursprung der zahllosen Einzelbestimmungen der Thorah könne in der Voraussetzung in dubio gelassen sein und sei erst durch den Autor unsres Satzes eruiert und fixiert worden. Ist denn nicht vielmehr dies das grundlegende Dogma des ganzen Talmuds und aller talmudischen Schriften, dass die gesamte schriftliche und mündliche Lehre, dass der ganze Inhalt der Thorah, dass alle ihre gesetzlichen, alle ihre erzählenden, alle ihre ermahnenden Teile, dass jedes einzelne Wort darin, einschliesslich der überlieferten Schreibung jedes einzelnen Wortes

von בראשית bis לעיני כל ישראל sinaitischen Ursprung haben? Und der Autor unseres Satzes sollte es erst haben beweisen müssen, dass auch die Einzelbestimmungen der Thorah vom Sinai stammen?[1]) Und was die Sache noch komplizierter macht: Wäre dies der Sinn seines Satzes, wäre seine Tendenz keine andere, als das Dogma vom sinaitischen Ursprung der zahllosen Einzelbestimmungen der schriftlichen und mündlichen Thorah zu lehren, wie wäre es da möglich, dass dieser doch dann nichts anderes als ein grundlegendes Dogma ausdrückende Satz von Anderen bestritten würde? Der Satz ist nämlich kontrovers. Er stammt von R. Akiba, und er wird von R. Ismael bekämpft. Um Klarheit zu gewinnen, müssen wir zuerst auf diese Kontroverse eingehen.

II.

Sebachim 115 b, vgl. Chagigah 6b heisst es in einer Baraitha: רבי ישמעאל אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד ר״ע אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד ונשתלשו בערבות מואב. „R. Ismael sagt, die allgemeinen Bestimmungen wurden am Sinai gelehrt, die einzelnen am Stiftszelt. R. Akiba dagegen sagt, sowohl die allgemeinen als auch die einzelnen Bestimmungen wurden am Sinai gelehrt, sie wurden am Stiftszelt wiederholt und in Arboth Moab ein drittes Mal gelehrt.“

[1]) Ist es doch dem Autor unsres Satzes, R. Akiba, so selbstverständlich und über jede Beweisführung erhaben, dass die mündliche Lehre den gleichen sinaitischen Ursprung hat, wie die schriftliche Lehre, dass er sogar eine Deutung zurückweist, welche das Dogma vom sinaitischen Ursprung der mündlichen Lehre in der schriftlichen Lehre ausdrücklich ausgesprochen findet. Sifra zu Lev. 26. 46 heisst es nämlich in Anknüpfung an das Wort והתורות folgendermassen: „Das lehrt uns, dass Israel zwei Thorahs gegeben wurden, eine schriftliche und eine mündliche. Darauf erwiderte R. Akiba: Gab es denn für Israel nur zwei Thorahs? Sind ihm nicht vielmehr zahlreiche Thorahs gegeben worden, wie es heisst: „Dies ist die Thorah vom Brandopfer, dies ist die Thorah vom Speiseopfer, dies ist die Thorah vom Schuldopfer, dies ist die Thorah vom Schlachtopfer . . .“? Es ist zwar möglich, dass die Ablehnung jener Deutung deshalb erfolgt, weil R. Akiba auf das Verhältnis von schriftlicher und mündlicher Thorah nicht den Ausdruck „zwei Thorahs“ angewandt wissen will, da beide eine Einheit bilden. Aber m. E. ist es

Betrachten wir zunächst den Ausspruch R. Ismaels, nach welchem lediglich die Allgemeinbestimmungen, die Grundbegriffe der Gebote, am Sinai, die einzelnen Ausführungsbestimmungen dagegen erst am Stiftszelt gelehrt wurden. Was bedeutet das? Will der Ausspruch das Dogma aufstellen, dass die פרטות keine sinaitischen Ursprung haben? Welche פרטות? Alle? Gibt es doch Einzelbestimmungen, die akzidentiell sind, die nicht notwendig zum Wesen des Gebots gehören dergestalt dass, wenn die Thorah sie nicht geboten hätte, die Ausführung der Allgemeinbestimmung ohne sie denkbar und möglich gewesen wäre. Und gibt es doch פרטות, die inhärent sind, die den Inhalt, das Wesen des Gebotes bilden, und die nicht weggedacht werden können, ohne dass der ganze Allgemeinbegriff zu einer unverständlichen Vokabel würde. Ein Beispiel: Bei dem Gebot der Mesusah ist deren Material ein Akzidens. Der göttliche Gesetzgeber hat geboten, die Mesusah auf Pergament zu schreiben. Aber wir könnten uns den Allgemeinbegriff Mesusah vorstellen, auch wenn keine Einzelbestimmung über das Material ergangen wäre. Anders steht es mit den פרטות, welche die Definition des Allgemeinbegriffs darstellen, mit den Schriftversen, aus denen die Mesusah besteht. Zwar hätten es auch andere Abschnitte sein können als שמע und והיה אם שמע. Aber der Allgemeinbegriff Mesusah wäre doch ein inhaltsloses Wort gewesen, wenn nicht gesagt worden wäre, was er bedeute, aus welchen פרטות er sich zusammensetze. R. Ismael kann also mit seinem Ausspruch nicht meinen, dass etwa der Allgemeinbegriff Mesusah am Sinai, die פרטות dagegen erst am Stiftszelt gelehrt worden seien. Ueberdies hat das Gebot der Mesusah nichts mit den Ohel-Moed Gesetzen zu tun, sondern die beiden Schriftabschnitte, die das Gebot enthalten und bilden, stehen erst im Deuteronomium. Und von den Arboth Moab-Gesetzen des Deuteronomiums spricht R. Ismael überhaupt nicht sondern nur von den Ohel Moed-Gesetzen in Leviticus und Numeri. Es könnte sich also nach dem Wortlaut des Ausspruchs nur um solche Gesetze

---

wahrscheinlicher, dass er jene Deutung deshalb nicht anerkennt, weil er einen ausdrücklichen Schriftbeweis aus der Thorah für das Axiom des sinaitischen Ursprungs der mündlichen Lehre für überflüssig erachtet.

handeln, die in Exodus erwähnt und bei den Ohel Moed-Gesetzen wiederholt sind. Welche Gesetze sollten das sein? Auch wenn wir von Schmittah, bei dem ja ausdrücklich der Sinai erwähnt ist, absehen, zeigt uns ein kurzer Blick in die der Schule R. Ismaels angehörende Mechilta, dass darin die detailliertesten פרטות der Sinaigesetze enthalten sind. Wie wäre das zu verstehen, wenn der Ausspruch R. Ismaels bedeuten sollte, dass am Sinai nur die כללות der Gebote offenbart seien und erst am Stiftszelt die פרטות?

Was ist aber nun der Sinn des Satzes? Er wird uns erst verständlich, wenn wir die Andeutungen zu Hilfe nehmen, die der Talmud darüber enthält. Der Satz bezieht sich, wie wir aus diesen Andeutungen schliessen können, auf einen ganz speziellen, engbegrenzten Kreis von Gesetzen und zwar auf Gesetze über die Darbringung von Opfern, deren Legalität nach den Ohel Moed-Gesetzen an die Stiftshütte gebunden war, die aber nach dem Bericht der Thorah in Exodus auch in der Zeit zwischen Sinai und Stiftshütte dargebracht wurden. Es handelt sich um die Handhabung der Opfergesetze in dieser Interimszeit, als das ewig giltige, dem Sinai entstammende, in Leviticus niedergelegte Gesetz über die vorschriftsmässige Opferdarbringung schon ergangen, aber die Stiftshütte noch nicht errichtet war, und dennoch Opfer dargebracht wurden. Auf die פרטות dieser Interimsopfer bezieht sich vor allem der Ausspruch R. Ismaels. Dies ist aus Sebachim 115b ersichtlich, wo die Kontroverse R. Akibas und R. Ismaels von der Gemara in Beziehung gebracht wird zu einer Kontroverse über das Thema: עולה שהקריבו בני ישראל במדבר טעונה הפשט ונתוח ob das von Israel in der Wüste dargebrachte Brandopfer Enthäutung und Zerlegung erfordert habe. Der כלל, der Grundbegriff von עולה, der dieses Opfer von andern unterschied, war nämlich die Vorschrift, dass es ganz im Feuer aufgehen musste. Ausserdem waren u. a. die akzidentiellen פרטות vorgeschrieben (Lev. 1. 6), dass es enthäutet und zerlegt werden musste. Nun heisst es Ex. 24. 5 וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות. An diesen Satz[1]) knüpft die Kontroverse der

[1]) Zwar gibt es eine talmudische Meinung, wonach dieser Satz vom 5. Siwan spricht. Aber er wird auch nach dieser Meinung als ein

Gemara Sebachim 115 b (vgl. auch Jer. Megillah I 11) an, ob die Ohel Moed-Gesetze über Enthäutung und Zerlegung der Olah auch auf dieses Olah-Opfer Anwendung gefunden hätten. Die Andeutungen der Gemara lassen uns Klarheit über den Ausspruch R. Ismaels finden.

Auf welcher Schriftauslegung er beruht, das wird zwar, soweit ich sehe, nicht angegeben. Aber er dürfte, wie ich vermute, im Zusammenhang stehen mit einer Auslegung von Num. 28. 5 עולת תמיד העשויה בהר סיני. In den diesem Vers vorangehenden Sätzen werden nämlich Einzelbestimmungen über das Opfertier der täglichen Olah gegeben sowie über das zugehörige Speiseopfer. Dem Vers folgt die Bestimmung über das zugehörende Trankopfer, so dass Zweifel entstehen können, ob das Trankopfer nicht gleich dem Speiseopfer usw. zu dem „am Sinai bereiteten Brandopfer“ gehört habe. Nach der Auslegung des ersten Tanna in Sifra z. St. (vgl. auch Sifre zu Num. 25. 1 und Kidduschin 37 b) gehörten auch Trankopfer zum Sinai-Brandopfer. Nach R. Jose Hagelili (a. a. O.) dagegen nicht. Der erste Tanna ist R. Akiba, und R. Jose Hagelili gibt die Ansicht R. Ismaels wieder[1]).

Und nun gewinnen wir Verständnis für den Ausspruch R. Ismaels פרט׳ת נאמרו באהל מועד. Er bezieht sich zunächst auf die bei den Ohel Moed vorgeschriebenen פרטות des עולה-Opfers; nicht auf alle seine פרט׳ת z. B. nicht auf das dazu gehörige Speiseopfer. Sondern auf die dazu gehörigen נסכים und, wie aus der Gemara ersichtlich ist, auch auf הפשט ונתוח[2]).

Der Satz R. Ismaels hat nichts mit Dogmatik zu tun. R. Ismaels dogmatische Auffassung vom sinaitischen Ursprung der

nachsinaitischer angesehen, weil ihm die sinaitische Bundesschliessung vorangegangen war.

[1]) Vgl. die Baraitha Kidd. 120 a, dass nach R. Jose Hagelili das Sinai-Brandopfer nicht Enthäutung und Zerlegung erforderte.

[2]) Dass gerade die beiden Einzelbestimmungen der Enthäutung und Zerlegung fraglich sind, hängt m. E. damit zusammen, dass man ohne die ausdrückliche Vorschrift der Thorah gemeint hätte, es widerspreche dem Begriff eines ganz zu verbrennenden Opfers, das Fell vom Verbrennen auszuschliessen und das Fleisch zu zerlegen, wodurch wie auch durch das Enthäuten Blut verloren geht.

ganzen Thorah ist keine andere als die R. Akibas. Er will nicht sagen, dass die פ״מ״ת der Ohel Moed-Vorschriften über עולה nicht sinaitisch sind, sondern er will einzig und allein sagen, dass sie erst bei der Errichtung des Ohel Moed in Kraft traten. Wir werden noch Gelegenheit haben, auf die Ansicht R. Ismaels einzugehen und sie näher zu erläutern, und wenden uns nun dem Satze R. Akibas zu, der das Thema unserer Ausführungen bildet.

III.

Was enthält der R. Akiba angehörende Satz Sifras כולם נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני? Das will ich jetzt in möglichster Kürze darlegen. Der Satz enthält kein neues Dogma über den sinaitischen Ursprung der Einzelbestimmungen, sondern er enthält eine neue, eigne Methode der Schriftauslegung. Er stellt auch kein neues die mündliche Lehre betreffendes Prinzip auf, sondern er stellt ein neues die Interpretation der schriftlichen Lehre betreffendes Prinzip auf. Zwischen ihm und R. Ismael herrscht keine Differenz über den sinaitischen Ursprung der gesamten mündlichen Lehre, ihrer Allgemein- und Einzelbestimmungen, sondern die Differenz bezieht sich auf die Auslegung der schriftlichen Lehre. R. Akiba beginnt seinen Ausspruch mit den Worten: „Sind doch alle Gebote am Sinai gelehrt worden!“ Er setzt also den sinaitischen Ursprung der ganzen mündlichen Lehre als ein von niemandem bestrittenes Axiom voraus. Dieses Axiom ist die Voraussetzung seiner Schlussfolgerung, sie kann also nicht der Zweck seiner Schlussfolgerung sein. Wir werden seinen Ausspruch verstehen, wenn wir uns im Nachsatz die Worte „in der schriftlichen Thorah“ eingeschaltet denken, also folgendermassen „das will uns sagen, dass wie bei Schmittah sowohl die allgemeinen als auch die einzelnen Bestimmungen (in der schriftlichen Thorah) am Sinai gelehrt worden sind.“

R. Akiba spricht von den Gesetzen, die gleich Schmittah für alle Zeiten (לדורות) gelten, und will sagen: Gesetze bzw. Gesetzesbegriffe der für alle Zeiten geltenden Sinaivorschriften des Exodus dürfen in keinem andern Sinne ausgelegt werden als die korrespon-

dierenden Gesetze und Gesetzesbegriffe der Ohel Moed-Vorschriften. Sie sind in ihrer Bedeutung vollkommen identisch.

Der Sinn seines Ausspruches tritt noch klarer hervor aus der Fassung, in der er im Talmud überliefert ist: „Sowohl die allgemeinen als auch die einzelnen Bestimmungen wurden am Sinai gelehrt, sie wurden am Stiftszelt wiederholt und in Arboth Moab ein drittes Mal gelehrt.“ Das heisst: Der Begriff sämtlicher für alle Zeiten geltender Gesetze, gleichviel ob es sich um deren Fassung in Exodus, Leviticus, Numeri oder Deuteronomium handelt, stimmt seinem Inhalt nach vollkommen überein: Der Ausdruck ist immer in gleichem, alle פרטות des Begriffes umfassendem Sinne aufzufassen. Seine Definition ist, so oft er wiederkehrt, immer dieselbe. Wenn es also Ex. 24. 5 heisst: וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות, so ist der Begriff עולה hier nicht anders auszulegen als an späteren Stellen der Thorah, er umfasst alle Einzelbestimmungen des Brandopfers, mögen dieselben in der schriftlichen Thorah erst später niedergelegt worden sein[1]).

Das gilt von sämtlichen לדורות geltenden (613) Gesetzen.

Dort, wo in der Thorah eines von ihnen erwähnt ist, ist es als ein alle seine פרטות umfassendes zu interpretieren, und es darf an keiner Stelle der Thorah, an der es erwähnt ist, dahin ausgelegt werden, dass es vor der schriftlichen Fixierung der betreffenden פרטות vorübergehend (לשעתה) in einer andern, abweichenden Form geübt worden sei.

Dies ist die Ansicht R. Akibas, wärend R. Ismael, obwohl auch nach ihm alle כללות und פרטות dem Sinai entstammen, meint, in gewissen Fällen, wie bei עולה könne ein in der Thorah wiederholter Gesetzesbegriff einen Doppelcharakter haben und zwar einen לדורות geltenden und vor der schriftlichen Fixierung der פרטות einen interimistischen (לשעתה) Charakter.

---

[1]) Vgl. ferner Sebachim 115 b die Kontroverse über die Auffassung von נערי בני ישראל und die Bemerkung über das Subjekt der zweiten Vershälfte.

IV.

R. Akiba führt seinen Grundsatz mit der ihn auszeichnenden, wunderbaren Konsequenz durch. Das will ich an einem Beispiel darlegen, welches eine andere, vielfach u. a. auch von D. Hoffmann, d. B. Leviticus I S. 464 f und d. B. Deuteronomium I S. 166 ausführlich behandelte Kontroverse R. Ismaels und R. Akibas (Sifre zu Deut. 12, 20, Chulin 17 a) betrifft:

Lev. 17, 1 f belegt mit כרת den, der Rind, Schaf oder Ziege schlachtet, ohne sie an das Stiftszelt gebracht zu haben und als Opfer zu weihen. Nach dem schlichten Wortlaut ist hier nicht nur verboten, das Tier zu Opferzwecken (שחוטי חוץ), sondern auch zu Profangenuss (שחיטת חולין) ausserhalb des Heiligtums zu schlachten. Jede Schlachtung musste eine Opferschlachtung sein.

Nun heisst es Deut. 12, 20 f., dass man im heiligen Lande bei der grossen Entfernung vom Heiligtum profane Schlachtungen vornehmen und das Fleisch essen dürfe. Ueber die Auffassung dieser Stelle herrscht eine Kontroverse zwischen R. Ismael und R. Akiba. R. Ismael erklärt die Deuteronomiumstelle nach ihrem schlichten Wortlaut, dass sie den profanen Fleischgenuss erlaube, der in Leviticus [1]) verboten gewesen sei. Nach R. Akiba dagegen enthält die Deuteronomiumstelle keine Erlaubnis, sondern ein Verbot von בשר נחירה, das vorher erlaubt gewesen sei, und die Vorschrift von שחיטה auch für den Profangenuss (שחיטת חולין [2]).

Was veranlasst nun R. Akiba zu dieser Interpretation? [3]) Nichts anderes als die Konsequenz seines Auslegungssatzes, dass die כללות

---

[1]) Der Ausdruck „ewige Satzung“ in Lev. 17, 7 ist auch nach R. Ismael nur auf שחוטי חוץ zu beziehen.

[2]) R. Akiba bezieht die Leviticusstelle nur auf Opfer (שחיטת קדשים). Nach ihm stellt der Ausdruck ישחט in diesem Abschnitt einen ausschliesslichen Kult-Akt dar, der auf die Opferbestimmung des Tieres hinweise, so dass der ganze Abschnitt nur von Opfern spreche und nicht von profanen Schlachtungen, da für den Profangenuss eine andere Tötungsart (נחירה) bestanden habe.

[3]) Sie ist deshalb besonders schwierig, weil Deut. 12, 20 ausdrücklich sagt: „So dich gelüstet Fleisch zu essen, so kannst du nach deinem ganzen Belieben Fleisch essen“, woraus doch, wenn wir von

und פרטות aller Gesetze am Sinai gelehrt, am Stiftszelt wiederholt und in Arboth Moab ein drittes Mal gelehrt worden seien. Deuteronomium kann also nicht ausdrücklich die Erlaubnis profanen Fleischgenusses lehren und Leviticus dessen ausdrückliches interimistisches Verbot. Aber ist es nicht eine Durchbrechung des Grundsatzes, wenn nach R. Akiba Deuteronomium בשר נחירה verbietet, Leviticus aber erlaubt? Nein, denn die Erlaubnis von בשר נחירה steht nicht ausdrücklich in der schriftlichen Lehre. Ist es nicht aber eine Durchbrechung des Grundsatzes, wenn nach R. Akiba Deuteronomium den Profangenuss von בשר שחוטה erlaubt, Leviticus aber verbietet?[1] Nein, denn nach R. Akiba steht in Leviticus nichts von profanem Fleisch sondern nur von Opfern.

Wir müssen es uns immer gegenwärtig halten, dass der Ausspruch R. Akibas kein dogmatisches Prinzip enthält sondern ein Prinzip der Schriftauslegung. R. Akiba erkennt selbstverständlich an, dass die Thorah interimistische Vorschriften enthält. Aber diese waren nach ihm entweder keine פרטות von Gesetzen, die לדורות galten, und standen in keinem Zusammenhang mit ihnen, oder wenn sie in Zusammenhang mit ihnen standen, dann ist in der Thorah nichts von diesen interimistischen Vorschriften ausdrücklich erwähnt. R. Akiba erkennt also natürlich an, dass bis

---

aggadischem Drasch absehen, nach dem schlichten Wortsinn hervorgeht, dass dies früher fern vom Heiligtum nicht möglich war. Aber nach R. Akiba wäre das doch früher in einem noch erhöhteren Masse möglich gewesen, da man nicht durch שחיטה-Vorschriften eingeengt war. R. Akiba müsste also die Stelle folgendermassen erklären: „ . . . , so kannst du (nach wie vor) nach deinem ganzen Belieben Fleisch essen". (Vgl. auch V. 15).

[1]) So Maimonides, H. Schechitah 4, 17. Mein verehrter Lehrer Herr Professor Hoffmann findet zwar (Lev. I S. 466) diese Ansicht des Maimonides merkwürdig, da sie sich nur schwer mit dem Schriftwort vereinigen lasse. Aber diese Schwierigkeit wäre nicht auf das Konto des Maimonides zu setzen, sondern auf das R. Akibas, dessen Ansicht M. wiedergeben und kodifizieren will. Dass er sie zutreffend wiedergibt, daran dürfte m. E. kaum zu zweifeln sein, obgleich der Ausdruck לא איתסר כלל schwierig erscheint. Nach Lechem Mischne z. St. hat Raschi die Ansicht R. Akibas anders interpretiert. Aus Raschi selbst geht das nicht mit Bestimmtheit hervor.

zur Errichtung des Stiftszeltes Privataltäre (במות) erlaubt und nach Errichtung desselben verboten waren (Mischnah Sebachim 112 a, Sifre zu Deut. 12,8). Aber das widerspricht seinem Grundsatz nicht, da kein Satz der Thorah die ausdrückliche Erlaubnis der Bamoth enthält. Es ist kein Widerspruch gegen seinen Grundsatz, dass zahllose לדורות geltende, auf den Tempel sich beziehende Opfervorschriften in der Thorah an das wandernde Stiftszelt in der Wüste geknüpft sind, das an sich eine zeitliche Einrichtung war. Denn bei keiner dieser an das Stiftszelt geknüpften Opfervorschriften steht in der Thorah, wo sich das Heiligtum befand; und alle Vorschriften der Thorah über den Aufbruch von Stiftszelt und Lager sind lediglich zeitliche Bestimmungen.[1])

V.

Ich gehe nun zum Schluss in aller Kürze auf die Interpretation R. Akibas an denjenigen Stellen der Thorah ein, bei denen ausdrücklich steht, Mosche habe über eine Vorschrift erst die göttliche Entscheidung einholen müssen. Hierbei ist allerdings zu bemerken, dass die Kontroverse mit R. Ismael sich nicht auf diese Stellen erstreckt.

a) Num. 9,1 f. über das zweite Pessach: Wie Sifre zu Num. 9,8 im Namen eines Akibaschen Schülers bemerkt, habe Mosche wohl diese Vorschrift gekannt. Hier habe es sich aber um solche Unreine gehandelt, die am Abend rein wurden (טבול יום). Mosche habe nicht gewusst, ob auf solche die Vorschriften des ersten oder des zweiten Pessach Anwendung fänden.

b) Num. 27,5 über das Erbrecht der Töchter Zelafchads: Wie Sifre z. St., vgl. B. Bathra 119 a im Namen desselben Akibaschen Schülers bemerkt, habe Mosche das לדורות geltende Erbrecht der Töchter wohl gekannt. Hier habe es sich aber um den doppelten Erbanteil des erstgeborenen Zelafchad und um die Frage gehandelt, ob das heilige Land als ein bereits in Besitz befindliches (מוחזק) oder als ein erst später zufallendes (ראוי) Eigentum zu betrachten sei.

[1]) Vgl. darüber Maim. Sefer ham. Regel 3.

c) Die Num. 36 ergangene Entscheidung, dass Erbtöchter nur innerhalb ihres Stammes heiraten dürfen, war eine zeitliche (B. Bathra 120a).

d) Bei den Lev. 24,12 und Num. 15,34 berichteten (übrigens nach Sifra zu Lev. 24,12, Sifre zu Num. 15,32 auf eine vorsinaitische Zeit bezogenen) Vorfällen des Gotteslästerers und des Sabbathschänders war das ergangene Urteil nach einer Ansicht, Sanhedrin 78b, 80b, Sifre zu Num. 15,35 ein zeitliches (הוראת שעה).

R. Jisroel Salanter u. die Mussarbewegung[1].

Von Rabbiner J. Weinberg.

Ueber die Jugend, den Entwicklungsgang und die speziellen Lebensschicksale R. Jisroel Salanters wissen wir nicht viel. Er selbst hielt sich davon zurück, über die Ereignisse seines Lebens zu erzählen, und wollte auch nicht, dass seiner Persönlichkeit ein Andenken beschieden sei. Auch seine grossen Schüler, denen ich das Glück hatte nahe zu stehen, und deren Schüler ich war, wollten über das Leben ihres Meisters sich nicht äussern und berichteten von ihm nur Dinge, die pädagogisch oder ethisch von Wert waren. Nur wenn wir, die Schüler von Slabodke, uns am Purim und Simchath Thorah bei R. Jizchak Blaser und R. Naphthali Amsterdam einfanden und mit ihnen feierten, an den Tagen, wo die religiöse Freude Pflicht (מצוה) und die profane Unterhaltung erlaubt (רשות) ist, gelang es uns, einiges Detail über das Leben ihres heiligen Lehrers zu erhaschen, des Lehrers, dessen Erwähnung schon genügte, um sie mit Furcht und Scheu zu erfüllen; jedes Gespräch über sein Privatleben aber erschien ihnen wie ein Sakrileg. Alles, was wir hörten, ist folgendes: Noch als kleines Kind im Hause seines Vaters, des bekannten Rabbiners R. Wolff Lipa, der in Telschi wirkte und unter dem

[1]) Vgl. den Aufsatz „Von den litauischen Moralisten" Jeschurun III S. 478—484 und S. 585—606.

Titel בן־אריה Anmerkungen zum Talmud schrieb (sie sind im Wilnaer ש"ס gedruckt), war er als seltener עלוי berühmt. Mit 12 Jahren heiratete er und fand Aufnahme („Kest") bei seinem Schwiegervater in der kleinen Stadt Salant, von der er seinen Beinamen erhalten hat. Hier lernte er bei dem Raw des Ortes R. Zewi Hirsch Brauda, der als „Welt-Gaon" unter dem Namen R. Hirsch Salanter Berühmtheit erlangt hat. Doch wie es scheint, hat R. Jisroel bei ihm nicht viel gelernt. R. Jisroel hat ihn nicht als Lehrer erwähnt und beruft sich nie auf ihn. Doch hatte R. Jisroel einen anderen Lehrer, auf den er sich noch im Greisenalter bezieht, wie ein Schüler des Lehrers Erwähnung tut; von ihm sagte er, er hätte ihn noch nicht erreicht (s. die Vorrede der Wochenschrift התבונה, die er in Memel 1861 herausgab). Das war R. Joseph Sundel (berühmt unter dem Namen R. Sundel Salanter; er war der Schwiegervater von R. Samuel Salanter, der Rabbiner in Jerusalem war, wohin beide gemeinschaftlich gewandert waren); er war lediglich Privatmann, halb Ladenbesitzer, halb Melamed, der niemals zu den Führern der Gemeinde zählte und nie eine Rolle in der Oeffentlichkeit spielte, sondern einsam einige Stunden im Laden sass, sonst aber den ganzen Tag und die ganze Nacht in einem Winkel des Lehrhauses verbrachte und ununterbrochen „lernte". Dieser Mann, selbst eine ungewöhnliche Mussarerscheinung (s. das Buch von Rosenfeld: R. Jisroel Salanter; S. 103), der äusserlich einem gewöhnlichen Fuhrmann glich, fesselte den genialen Knaben so sehr, dass er allmählich ihm nachging und ihm auf Schritt und Tritt folgte. Dieses kluge Kind erkannte intuitiv, dass er eine jener mystischen Gestalten vor sich hatte, die „wie eine Leiter auf der Erde standen, mit dem Haupt aber in den Himmel ragten" (so äusserte sich ר"ים); und sein Herz fühlte sich gefesselt.

Ein schlichtes Wort, das dieser vollkommene Mann während eines Spazierganges äusserte, entzündete in der reinen Seele des Knaben, der nach dem Zeugnis seiner Schüler bereits damals an Geistesschärfe alle Zeitgenossen überragte, ein loderndes Feuer, das nie erlosch, solange er auf Erden weilte. Der Vorgang trug sich so zu:

R. Sundel pflegte nach Art der Frommen seiner Zeit, eine Stunde am Tage der Zurückgezogenheit zu widmen (der Sinn dieses in der Mussarliteratur geläufigen Begriffs ist: sich den Augen der Menschen entziehen und sich geistigen Dingen zuwenden, dem Aufbau des Seelenlebens und der Zwiesprache des Menschen mit seiner inneren Welt); zu diesem Zwecke entfernte er sich von seinem Hause und ging auf den Feldern ausserhalb der kleinen Stadt spazieren. Während des Spazierganges lernte er auswendig allerhand ethische Worte aus dem talmudischen und מוסר-Schrifttum, um Herz und Verstand mit Gottesfurcht zu sättigen. Keiner kannte in der Stadt diese Gepflogenheit von R. Sundel. Nur der Knabe kam hinter das Geheimnis und stahl sich leise hinweg, um ihm zu folgen, und achtete von seinem Versteck aus auf alles, was R. Sundel tat. E i n mal bemerkte dieser des Knaben Nähe, wandte ihm sein Gesicht zu und sah, wie er dort am ganzen Körper zitternd dastand. Da gab er ihm mit der Hand einen Wink und sprach mit milder Stimme: „Jisroel, lerne Mussar, und Du wirst ein wahrer Frommer werden". Dieser kurze Satz, den der alte Lehrer zu dem Kind sprach, hat die Mussarbewegung in Litauen und Samogetien geschaffen.

R. Jizchak Blaser und R. Naphtali bekunden übereinstimmend, dass diese Worte sich in das Herz des R. Jisroel senkten wie ein Pfeil aus dem Bogen (so sagt R. Jizchak Blaser) und eine glühende Flamme wurden (R. Naphtali Amsterdam; siehe אור־ישראל S. 31 und 124); von diesem Augenblick an war er geistig wie umgewandelt. Bisher hatte er seine ganze geistige Kraft dem Studium des Talmud und der Dezisoren gewidmet und sich durch seinen aussergewöhnlichen Scharfsinn in ihnen ausgezeichnet; denn er beherrschte ganz ש״ס und Tossaphoth in wunderbarer Dialektik, so dass die Koryphäen seiner Zeit über dieses seltene Phänomen staunten; sie sagten von ihm, dass er neues Licht über die Methoden des Talmud und das halachische Studium verbreite (so R. J. Blaser in seinem zit. Werk S. 109). Als er aber die Worte seines bescheidenen Lehrers vernahm, da beschloss er in seinem Herzen, einen anderen Weg einzuschlagen und all sein Mühen dem einen Studium zu schenken, das der

Ausgangspunkt und das Ziel aller Weisheit ist: dem Studium der Ethik. Da erfuhr R. Jisroel, dass Gottesfurcht eine Weisheit ist, die erlernt werden muss, durch Erziehung und ununterbrochene Bemühungen; nicht wie früher die litauischen Rabbiner glaubten, und zum grossen Teil noch glauben, dass Gottesfurcht dem Menschen von selbst zuteil werde als Frucht des Thorahstudiums und lediglich der Erfüllung der religiösen Gebote. Für R. Jisroel und alle Gelehrten seiner Zeit war R. Sundels Forderung ein Neues. In den Jeschiwoth und den sonstigen Lehrhäusern jener Zeit gab man sich nicht mit dem Studium der Mussarschriften ab und betrachtete Diskussionen über sie als Kennzeichen geringer Befähigung und Geistesarmut; nur der Am Haarez und die große Masse lasen oft in diesen Büchern, weil ein Blatt גמרא mit תוספות ihrem Verstand eine zu schwere Kost war. Hier ist nicht der Ort, die Gründe dieser befremdlichen Tatsache zu erörtern und aufzudecken, wie es dazu kommen konnte, daß ein an Umfang und Wert bedeutender Teil der Thorah aus dem Lehrhaus verbannt wurde. Tatsache ist, daß dieser Zweig jüdischer Gedankenwelt, die Mussarlehre, der unsere Weisen ז"ל ganze Traktate widmeten und die Grössten der ראשונים und אחרונים ihre Kraft weihten, zum Tummelplatz der Laien wurde und den Gelehrten als מוקצה erschien. Keinesfalls lässt sich das historische Faktum verheimlichen, dass R. Jisroel wieder als erster die Pforten der Jeschiwah für das Mussarstudium erschloss und so die „verstossene“ Lehre wieder in das jüdische Lehrhaus einführte. Nicht leicht wurde es ihm, diese Bresche zu legen. Weiterhin soll der Leser erfahren, wieviel Mühe es kostete, und welche Kämpfe der grosse Fromme, seine Schüler und deren Schüler ausfechten mussten, um ihrer verfehmten Lehre Anerkennung zu verschaffen. Doch war es ihm sonnenklar, dass „es für einen Juden ebenso unmöglich ist, ohne Beschäftigung mit Mussar zur Gottesfurcht zu gelangen, wie ohne Augen zu sehen oder ohne Ohren zu hören.“ (Dies die Worte des רי"ס nach dem Zeugnis von R. J. Blaser im oben genannten Buch). Diese Erkenntnis verdankt er seinem Lehrer R. Sundel, der „ihn auf die Füsse stellte“ (dies seine eigenen

Worte), ihn zum Gottesdienst erzog und ihm die Augen öffnete für das Offenbare und Selbstverständliche. Zunächst fasste R. Jisroel die Worte seines Lehrers buchstäblich auf, dass nämlich jeder verpflichtet sei, täglich eine kurze Stunde dem Studium der Mussarwerke zu weihen, die des Menschen Herz zur Gottesliebe und -furcht begeistern; ferner hielt er es für geboten, die Veredlung des Charakters anzustreben und nicht nur auf Vermehrung des Thorahwissens sondern auch auf seeliche Vervollkommnung und Vergeistigung bedacht zu sein. Um dies ethische Ziel zu erreichen, dachte er daran, den Weg zu gehen, den schon viele Grosse der vergangenen Generationen gewählt hatten: ins Exil zu gehen und als Eremit zu leben; seine Weisheit und seine edlen Taten vor der Menschheit zu verbergen und sein Innenleben, die innere Welt, dem ungetrübten Ideal gemäss zu gestalten, frei von jeder Beeinflussung von aussen und ohne den Schatten einer unlauteren Tendenz oder Neigung zum Kompromiss. Schon traf er die erforderlichen Vorbereitungen, lernte die Traktate des Talmud mit Tossaphoth und den übrigen Kommentaren, um sich mit der Thorah auch dann beschäftigen zu können, wenn er in der Gesellschaft fremder Menschen war.

Den halben Talmud mit Tossaphoth beherrschte er schon dem Wortlaut nach, da wurde er plötzlich anderen Sinnes und änderte seinen ursprünglichen Plan. „Nein", sagte R. Jisroel, „der Mensch darf nicht isoliert leben und nur um sein eigenes Heil besorgt sein. Wer als Einsamer lebt, kann freilich leichter und unangefochtener zu individueller seelischer Vollendung gelangen, aber kann nichts zum Besten der übrigen tun, wenigstens nicht in angemessener Weise." So entschloss er sich, aus der Zurückgezogenheit hervorzutreten und in der Oeffentlichkeit im Glanz seiner talmudischen Grösse zu erscheinen. Ein grosses Ziel steckte er sich, ein Ziel, das ihm als Lebensaufgabe erschien, um derentwillen er sich geschaffen und in die Welt gesandt glaubte (R. J. Blaser in seinem Buch S. 40 im Namen seines Lehrers), um seine Lehre in Israel zu verbreiten, die Mussarlehre. Seine bedeutenden Fähigkeiten und seinen talmudischen Scharfsinn hielt er für ein Gottesgeschenk, das ihm der Himmel

beschert hatte, damit er die Gelehrten gewinnen und einen Weg zum Herzen des Volkes finden könne. Er wusste, dass die Juden Litauens und Samogetiens nur einem Mann folgen würden, dem der Titel „Gaon“ vorangehe. So entschied er sich nach schwerem Kampf mit sich selbst, seine überragende talmudische Gelehrsamkeit als Waffe zur Gewinnung der Geister zu führen, und machte den „Pilpul“ zum Agitationsmittel für die Mussarlehre. In jener Zeit begann er, durch die jüdischen Gemeinden zu ziehen, und hielt überall geistessprühende halachische Vorträge; wohin er kam, gab er die Stelle aus ש״ס u. פוסקים ראשונים öffentlich bekannt, die dem Pilpul zu Grunde gelegt werden sollten. Die tüchtigen Talmudisten in jeder Stadt rüsteten sich stets intensiv zum geistigen Turnier, das ihnen der junge Gaon lieferte, vertieften sich in seltene Werke, um daraus gewichtige Einwände und scharfsinnige Fragen zu entnehmen, durch die man ihn in die Enge treiben und in Widersprüche verwickeln wollte. Wenn nun R. Jisroel begann, umringte ihn die Schar der Talmudisten und verwickelte ihn in Fragen: der Kampf hob an. Jedesmal aber ging R. Jisroel siegreich aus der Arena hervor, seine Würde stieg, und sein Ruf breitete sich aus. Die Gelehrten zwang er durch seinen Scharfsinn auf die Kniee, die einfachen Leute aber bezauberte er durch seine schlichte Bescheidenheit und Herzensgüte. Seine Wanderungen durch Litauen und Samogetien sah er als Eroberungsfeldzug im Dienste der Mussarbewegung an, deren Verbreitung er sich zum Ziel gesetzt hatte. Auf diesen Fahrten ereignete sich ein Vorfall, der s. Z. grosses Aufsehen in der talmudischen Welt machte. An der Tür des grössten בית־המדרש einer bedeutenden Stadt gab R. Jisroel eine grosse Mitteilung bekannt, in der mehr als 100 Noten und Stichworte aus allen möglichen Abschnitten des Talmud und der rabbinischen Literatur zusammengetragen waren. Er forderte die Fachkundigen auf, die bezeichneten Stellen einzusehen und sich zu dem Pilpul vorzubereiten, den er am nächsten Sabbath nachmittag vortragen wollte. Nun pflegte R. Jisroel, wenn er auf die Kanzel stieg, um seinen Vortrag zu halten, um die Mitteilung der Zitate, die er angeschlagen hatte, zu bitten, damit er sich beim Vortrag

nach ihnen richten und den Strom seines Denkens, der über die Ufer zu treten drohte, auf das Thema, das in seiner מודעה bezeichnet war, beschränken könne. Als nun an jenem שבת R. Jisroel zur Kanzel emporging und ihm der Schamosch das Blatt mit den Zitaten reichte, da erbebte er, als er einen schnellen Blick auf den Zettel warf, und wurde weiss wie Schnee. Zehn Minuten wohl stand er unbeweglich da, und nur sein bleiches Gesicht und sein zitternder Körper ließen auf den Sturm in seinem Herzen schließen. Ganz allmählich erst kehrte ihm die innere Ruhe wieder — er begann seinen Vortrag mit gewohntem Scharfsinn zum Staunen aller Kundigen. Nach Schluß seines Vortrags traten zwei Jünglinge vor und baten ihn um Verzeihung, dass sie ihm aus Uebermut eine Falle gestellt hätten, indem sie statt seines Zettels einen anderen mit anderen Zitaten, die sie selbst ersonnen hatten, gereicht hätten. Diese Geschichte habe ich von R. N. Amsterdam an einem der Purimfeste im Kreise der Bachurim von Slabodke gehört (s. o.). Und unser Lehrer fügte hinzu: Glaubt nicht etwa, daß R. Jisroel auch nur einer kurzen Vorbereitung zu seinen großen, schweren Pilpulim bedurft hätte. Seine Geisteskraft war über alle Menschenbegriffe erhaben, und er war imstande, seine bedeutenden und komplizierten חדושים, die er zu den Problemen gab, in einem Augenblick zu konzipieren. (R. Naphthali bezeugte, daß R. Jisroel einmal in einem kleinen Kreis vertrauter Freunde geäußert habe, er stehe an Scharfsinn den großen Geistesfürsten der früheren Zeiten nicht nach und könne jederzeit, wenn er wolle, eine ganze Bibliothek Werke nach Art des נודע ביהודה oder der אורים ותומים verfassen, und doch hat er kaum einige Zeilen geschrieben, die dem Werk תיבות הלכות entsprechen; dies habe ich oft von R. N. Amsterdam im Zirkel der Zöglinge der Jeschiwah vernommen); und doch waren ihm jene zehn Minuten auf der Kanzel eine Spanne schwersten Seelenkampfes. Zunächst zuckte ihm ein Gedanke durch den Kopf: er wollte erklären, dass er den vorbereiteten Pilpul vergessen habe, und von der Kanzel „wie ein Gefäß voll Scham“ (ככלי מלא בושה) hinabsteigen; doch zuletzt siegte ein anderer Gedanke: er war ja nicht empor-

gestiegen, um seine Seele zu veredeln und seinen Stolz niederzuringen sondern um die Herzen der Hörer zu bezwingen und ihnen die Lehre der Wahrheit zu künden; wenn er beschämt unter dem Hohngelächter der Menge hinunterginge, dann würde ja seine ganze Mühe vergeblich gewesen sein, und er könnte sein Vorhaben nicht zum guten Ende bringen. Dieser Sieg über die ethische Stimme in seinem Innern und die Unterdrückung seiner tiefen Bescheidenheit zugunsten seines Planes schien ihm eine der großen Prüfungen, die er im Verlauf seines Ringens bestehen mußte im Dienste seines erhabenen Ideals. — Und ferner bekundeten seine Schüler, daß er in Wahrheit seiner ursprünglichen Absicht nicht untreu wurde, seinem Plan, seine Größe und den Strahlenglanz seines Antlitzes vor der Mitwelt zu verbergen. Im Herzen blieb er zeitlebens ein Einsamer. Denn auch wenn er sich offenbarte, war es eine neue Verhüllung. Wenn er in der Oeffentlichkeit erschien, war es, als ob er „eine Handbreit aufdeckte, um zwei Handbreiten zu bedecken." Er entfernte die ihn verbergende Hülle nur dort, wo es nötig war, und nur soviel, wie der Moment es erforderte. Stets wenn er in Versammlungen erschien, stellte er viele Erwägungen im Innern an und überschaute mit scharfem Blick die Männer, die ihn gerade umgaben; er konnte sie mit psychologischem Scharfblick hinreichend einschätzen, um danach den Grad seiner Demaskierung einzurichten und das geistige Niveau zu bestimmen, das er einhalten musste. Die Stunden der „Enthüllung" waren ihm die schwersten seines Lebens. Viel Schmerz litt er und sein Herz war wund: vielleicht hatte er nicht Maß gehalten und seine Seele entblößt, wo es zu verhüllen galt; und möglicherweise hatte er seine Pflicht verabsäumt und sich seines Einflusses nicht hinreichend bedient, vielleicht hatte er sein Licht verborgen und seine nutzbringende Kraft nicht wirken lassen, wo es Not tat? Einst — so erzählen seine Schüler — boten ihm die Vorsteher der חברת משניות vom Kownoer בית המדרש die Ehre an, den üblichen „הדרן" zu sagen, und er nahm sie an; er überraschte alle durch seine wunderbaren Geistesschätze. Nach seinem Vortrag fanden ihn die Schüler verdrossen und

niedergeschlagen; auf ihre Frage, warum er so unzufrieden sei, sagte er: „Ich komme mir wie ein Komödiant auf der Kanzel vor; ohne Zweck brüste ich mich mit meinem Wissen.“

Bei allen schweren Seelenkämpfen, die er zu bestehen hatte, vergass er nicht seinen grossen Leitgedanken und verliess nicht den vorgezeichneten Weg: die Geister zu gewinnen, die Herzen zu erobern und Menschen für seine Lehre zu gewinnen. Unterdessen beschäftigten ihn Nahrungssorgen. Seine Familie vergrösserte sich, und er hatte die Pflicht, sie zu ernähren. Ein Rabbinat wollte er keinesfalls auf sich nehmen (seinen Schülern gestattete er die Rabbinatswürde, einigen erlegte er sogar dringend die Pflicht auf, Posten in grossen Städten anzunehmen und ihre Gemeinde im Geist seiner Mussarlehre zu beeinflussen; sich selbst aber versagte er das); einen kaufmännischen Beruf zu ergreifen oder ein Handwerk, das er höher schätzte, vermochte er nicht, weil er nicht an einen Ort gefesselt sein wollte; wollte er doch frei sein, um seine Lehre zu verbreiten. Das für ihn passendste Amt, das auch seiner Geistesstruktur und seinen Plänen am meisten entsprach, war das des „Maggid“ in irgend einer Gemeinde. Es gab seinem Inhaber weder Reichtum noch Würde, aber doch war es eine Plattform für bedeutende Fernwirkung. Und das war ja sein Wunsch. Sofort bemühte er sich nach dieser Richtung, und ich habe, wie mir scheint, von seinen Schülern gehört, dass er in einer grossen Stadt feste Aussichten hatte, מגיד zu werden. Doch da sah er, dass Maggid gegen Entgelt zu sein, nicht seine Sache wäre, und dass sein Einfluss sofort an Wert einbüssen würde, wenn es seine Hörer wüssten, dass תוכחה sein nährender Beruf sei. Da entschloss er sich, משגיח in einer der Jeschiwoth zu werden, wo er die Jünglinge beim Lernen zu beaufsichtigen und ihren Geist zu beeinflussen hatte. Lange suchte er, ohne eine Jeschiwah zu finden, die ihn aufnehmen wollte. Kein ראש ישיבה war geneigt, ein solch bescheidenes Amt auf die Schulter eines Mannes zu legen, der mit dem Titel „Gaon“ geschmückt war. (Von einem seiner indirekten Schüler habe ich gehört, dass er sich auch in seinem Alter noch an das Oberhaupt der weltberühmten Jeschiwah in

Woloschin gewandt habe mit der Bitte, als משגיח angestellt zu werden; aber man wies ihn zurück mit der Begründung, dass weder das Haupt der Jeschiwah noch diese selbst solcher Ehre würdig und wert seien). — Damals wandte sich die Gemeinde Wilna an ihn und forderte ihn auf, die Leitung der bekannten Jeschiwah Ramailes zu übernehmen; man bot ihm 4 Rubel die Woche und freie Wohnung. Dieser Antrag erfreute R. Jisroel, denn nur war ihm Gelegenheit gegeben, seine Gedanken in die Tat umzusetzen. Als zweiter ראש ישיבה wirkt in dieser Jeschiwah der Gaon R. Mordechai Melzer, der spätere Lidaer Raw, berühmt als besonderer חריף seiner Zeit; als R. Jisroel sah, dass dieser Kollege von seinem hohen Platz verdrängt worden war, und dass die besondere Liebe, die die Schüler seinen eigenen Schiurim bekundeten, jenem seelischen Schmerz bereitete, verliess er eilends diese Jeschiwah und gründete eine neue in der Vorstadt Wilnas Sareze. Bald sammelten sich um ihn viele Schüler der Stadt und der Provinz. Seine Jeschiwah wurde die Hochburg, zu der die Bedeutendsten und Scharfsinnigsten strömten. Viele der Grössten im nachfolgenden Geschlecht waren Schüler dieser Jeschiwah (mir scheint, ich hätte gehört, dass auch der Gaon R. Jerucham Jehuda Perlmann, als גדול ממינסק bekannt, dort „gelernt" hat. Auch die alten Rabbonim und Führer der Zeit kamen gern, um dies seltene Lehrhaus zu sehen und R. Jisroels wundervollen Pilpul zu hören). R. J. Blaser erzählt in seinem cit. Buch S. 110, dass R. David aus Bichow, der Verfasser der הגהות הרד"ל על ש"ס, herbeieilte, um חדושי תורה von R. Jisroel zu hören; jener lobte ihn und seine Weisheit so übermässig, dass R. J. Blaser sich scheute, diese Lobsprüche niederzuschreiben).

Bald ward R. Jisroel Führer und Haupt der Stadt. Die Gelehrten und Rabbiner anerkannten seine Grösse, und das Volk blickte zu ihm mit Ehrfurcht und Scheu empor. — Da erkannte R. Jisroel, dass die Stunde, die er ersehnt und auf die er sich vorbereitet hatte, gekommen sei, die Stunde der Arbeit, seiner Sehnsucht. In Wilna waren Ort und Menschen geeignet; hier wollte er zum ersten Mal mit seinen Mussargedanken hervortreten. Wilna war der Ort der Empfängnis und

Geburt der Mussarbewegung. In Salant keimte der Gedanke in der Seele R. Jisroels, in Wilna begann dieser mit seiner Verbreitung. Doch handelte es sich nicht um die Offenbarung *seiner selbst* (er selbst hielt, wie oben schon gesagt, die Oeffentlichkeit für den geeignetsten Versteck) sondern um die Offenbarung seiner neuen Theorie, der Mussarlehre.

(Fortsetzung folgt)

Mussar.

Es ist in diesen Blättern oft der Versuch gemacht worden, Mussar zu verbreiten. Es soll nicht geläugnet werden, dass diese Belehrung etwas einseitig ausgefallen ist. Sie hat sich mehr auf ethische Probleme beschränkt, auf das, was in den Beziehungen zwischen den Mitmenschen untereinander bei uns zu geisseln ist. Und wenn unser Verhältnis zu Gott erörtert wurde, so war es mehr der Hinweis auf die mangelnde Innerlichkeit in diesem Verhältnis, auf die kühle und erkältende Form unseres Betens, auf die Art der Uebung der Gottesgebote als „angelernte Menschensatzung."

Hierin erschöpft sich *nicht* der Begriff des Mussar. Wie so oft, ist auch hier Umfang und Inhalt des Begriffes, der in der hebräischen Bezeichnung liegt, nicht in einer Uebersetzung wiederzugeben. „Mussar künden" das will auch besagen, dass auf die Einschärfung der Uebung der Mizwoth bis in ihre kleinsten Details hingewiesen werden muss, dass alle Gefahren, die der Beobachtung des sogenannten Ritualgesetzes, das für uns aber kein „Ritual" oder gar „Ceremonie" ist, drohen, geschildert werden, dass man auch auf diesem Gebiete zu immer grösserer Vollkommenheit strebe und zu diesem Ziele nur gelangt, wenn man über das Gebotene noch hinausgeht, nicht die Regel vertritt: „Alles, was nicht verboten ist, ist erlaubt", sondern sich Gedanken darüber macht, ob das, was nicht nach dem Wortlaut der Bestimmungen unserer Gesetzeslehrer verboten, unter anders gearteten Verhältnissen noch erlaubt sei. Es gäbe

da recht viel zu mahnen. Dass z. B. die von einem früheren Geschlecht beobachteten aussergewöhnlichen Fasttage durch allmähliche Unterlassung so völlig ausser Uebung gekommen, dass sich auch nicht ein kleiner Kreis mehr für sie zusammenfindet. Die Leichtfertigkeit, mit der man sich Lebensmittel von allen Seiten beschafft, ohne sich auf's genaueste darüber zu orientieren, ob ihre Zusammensetzung nicht gegen Bestimmungen unserer Speisegesetze verstösst. Und um Schwereres zu erwähnen: die Art, wie Ehen geschlossen werden, auch in thoratreuen Kreisen vorzüglich auf dem Lande, wo der מסדר קדושין aus Unwissenheit oft Grundbedingungen einer nach dem Thoragesetz giltigen Eheschliessung ausser Acht lässt. Das alles und noch vieles mehr wäre zu behandeln.

Es soll auch כ״נ einmal geschehen. Aber es dürfen nicht die Schwierigkeiten übersehen werden, die sich einer solchen Mussarrede gegenüberstellen, sobald sie nicht in einem intimen Kreise, wo eventuelle Missverständnisse sofort richtig zu stellen sind, sondern in breiter Oeffentlichkeit vorgetragen werden. Es ist so vieles davon Gegenstand einer שאלת חכם, nicht als unbedingte Gesetzesvorschrift klipp und klar und fest umrissen vorzutragen, sondern je nach dem individuellen Fall verschieden zu entscheiden. Bei der grossen Unwissenheit, die im Talmudicis herrscht, ist die Gefahr gegeben, dass, wenn man die ganze Schwere bestimmter Vergehen schildert und sie um der Wirkung willen dann in Parallele stellen müsste mit anderen, dann nicht so sehr das Neugeforderte in Achtung steigen, sondern das Altgeübte im Werte sinken würde. Wie wenn man etwa nach talmudischer Anschauung das Verbot der Arbeit am Sabbath dem am Versöhnungstage gegenüberstellen, das Tragen am Sabbath gegenüber manchen Speiseverboten abwägen wollte. Auch schreckt die Mahnung unserer Weisen מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים dass diejenigen, die über manche Bestimmungen aufklärend wirken, ihre Hörer mit einer noch grösseren Verantwortung belasten. Wenn sie nicht folgen, so üben die das jetzt wissentlich, was sie früher nur versehentlich getan. Und vor allem, wer weiss nicht, dass die Wenigsten, die über einen Din, einen

Minhag, ein לפנים משורת הדין, eine besondere Feinheit in den Nuancen der Frömmigkeit unterrichtet werden, nicht zwischen dem „Muss“ und dem „Soll“ unterscheiden können. In alter Zeit, wo das Wissen auch in breiteren Kreisen tiefer und die Uebung vor allem lebendiger war, konnten unsere Mussarbücher auf grösseres Verständnis rechnen. Ist doch bei der neuesten Herausgabe von Luzzato's Mesillath Jeschorim das Bedenken ausgesprochen worden, die gewaltigen Forderungen, die hier aufgestellt werden, könnten eine entgegengesetzte Wirkung auslösen. Man kann annehmen, dass in den alten Zeiten einem Leser jenes und ähnlicher Werke nie dieser Gedanke gekommen ist. Aus seiner Kenntnis des für den Durchschnitt unbedingt Erforderlichen innerhalb des jüdischen Pflichtenlebens heraus, hat er immer in manchen Forderungen Ideale erkannt, denen er zu seiner Vervollkommung nachstreben müsste, ohne dass er, wenn er das Ziel nicht erreichen zu können glaubte, von den unbedingten Forderungen sich entbinden dürfte.

Das alles erklärt es, wenn der, dem die Verbreitung von Mussar am Herzen liegt, sich mehr mit der allgemeinen Seite der Mussar beschäftigt, mit der Verbesserung der מדות, der Verinnerlichung der Uebung der Thoragebote.

Aber der Grund liegt noch tiefer. Es ist der gleiche Grund, der die Propheten veranlasste, diese Seite immer wieder hervorzukehren und die Einzelheiten der Thoragesetze in den Hintergrund treten zu lassen. Es war eben damals wie heute, dass der Kreis derer, an die sich der Prophet wandte, es an der Uebung im Einzelnen nicht fehlen liess. Wie wäre es denn sonst zu erklären, dass die einzelnen Thoragesetze von den Propheten so wenig berührt werden?! Dass auch hier der Krebsschaden in der Versündigung lag, die in den schlechten Charaktereigenschaften und in der Veräusserlichung des Gehorsams gegen Gott gegeben ist.

Mussar hat aber in erster Reihe sich an den Kreis der Gesinnungsgenossen zu wenden. Hier allein ist die Gewähr gegeben, dass er wenigstens von Zeit zu Zeit auf fruchtbaren Boden fällt und zum mindesten im Einzelnen den Willen zur

Tat auslöst. Und auch noch aus einem anderen Grunde: קשוט עצמך ואח"כ קשוט אחרים im eigenen Kreise müssen die möglichst vollkommenen Jehudim erstehen, bevor wir darauf Anspruch machen können, durch die eigenen Persönlichkeiten werbend an der Vollkommenheit der Anderen zu arbeiten.

Als Gesinnungsgenossen fassen wir alle die, die in Lehre und Leben sich zum überlieferten Judentum bekennen. Wie in politisch-religiösen Fragen die Meinungen auseinander gehen mögen, es muss immer wieder versucht werden dort, wo es die religiöse Ausbildung von Persönlichkeiten gilt im Geiste unserer Thora, das allen Gemeinsame hervorzuheben und zu entwickeln.

Der „Jeschurun“ wurde vor sieben Jahren nach dem Kampfe um „die Richtlinien“ gegründet. Er wollte statt der unfruchtbaren Polemik gegen Kreise, die nicht überzeugt sein wollen, Verständnis für Lehre und Leben im thoratreuen Judentum vorzüglich in den Kreisen, die der Belehrung zugänglich sind, durch ernstere Behandlung einzelner Probleme und durch populärwissenschaftliche Aufsätze verbreiten. Im Mittelpunkt aber stand das Streben, zur Verinnerlichung des jüdischen Pflichtenlebens anzuregen. In diesem Geist vor allem glaubt der „Jeschurun“ sich im Siebenjahr redlich bemüht zu haben. Ein halbes Jahr nach seiner Begründung brach der Krieg aus, und die Schwierigkeiten, mit denen eine Zeitschrift, die nicht ein „offizielles Organ“ ist, die auch nicht aktuell im gewöhnlichen Sinne des Wortes sein kann, haben sich vervielfacht. Dank den Mitarbeitern, die uns geholfen, Dank den Mäcenen, vor allem den holländischen Freunden, die das Weitererscheinen ermöglicht, Dank den Lesern, die durch ihre Zuschriften den Herausgeber so oft ermutigt, Dank aber zuerst und zuletzt der Vorsehung, die uns geleitet. Und so steige auch für die Folgezeit aus heissem Herzen das Gebet empor:

ויהי נעם ה' אלקנו עלינו
ומעשה ידינו כוננה עלינו
ומעשה ידינו כוננהו:

Verantwortlicher Redakteur Dr. J. Wohlgemuth, Berlin.
Druck von H. Itzkowski, Berlin N. 24, August Straße 69

יאמר אל השליח: „אתה פב״פ נתמנית מן האשה פב״פ שהיא אשת פב״פ לקבל גטה בשבילה מיד בעלה״. הן. „היו עדים בדבר כשעשתה אותך ש״ק״. הן. „איזה לשון אמרה לך כשמנתה איתך ש״ק״. ויאמר הלשון כמו שכתוב בהרשאה. יד) הרב יאמר אל הבעל: „שמעת את דברי השליח שהוא נתמנה בעדים מאשתך פב״פ להיות ש״ק״. הן. „רוצה אתה שהשליח הזה יקבל גטה״. הן. טו) אח״כ יחזור לסעיף ח׳ שבסדר שני לעיל ומשם ואילך עד גמירא.

ואחר שנגמרה הנתינה כראוי יעשו להם ב״ד העתק מכל הנעשה בפניהם ויהיה בידם למשמרת כדי שאם האשה תרצה להנשא שיוכלו להעיד בדבר. אבל אין צורך לנוסח הכתוב בטור לפי שאין אנו נוהגין למסור כתב ביד האשה. אך אם ירצו לעשות שטר הודאה חתום בחתימת ידי הבעל כדי שלא יהא לו מקום לערער אין הפסד בדבר וכבר מוזכר נוסח אחד בטור אך הנוסח שם עשוי אם יכתוב הבעל הוראתו תחת שטר הדיינים וע״פ מנהגנו שאין הב״ד כותבין שום דבר על כן צריך לכתוב שטר הודאה על דרך זה: מודה אני חתום מטה פב״פ (כמו שכתוב בגט) שגירשתי אשתי פב״פ על ידי שמסרתי גט כריתות ביד פב״פ שנעשה שליח בעדים מאשתי פב״פ לקבל לה גטה מידי וכך אמרתי לו בשעה שנתתי הגט בידו אתה פב״פ התקבל גט זה לאשתי פב״פ ותזכה לה בו ובגט זה תהי מגורשת ממני מעכשיו ומותרת לכל אדם והשליח הנזכר קבל הגט בשבילה כדין וכל זה נעשה במתא פ׳ ביום פ׳ (הכל כמו שכתוב בגט) במותב תלתא כי דינא דהוו כחדא שהם הדיין פלוני ופלוני ופלוני ונעשה הכל בביטול מודעי ובלי שום תנאי וחתימת ידי תעיד עלי כמאה עדים שלא יהא לי שום פתחון פה לפקפק ולערער על גירושין אלו והכל שריר וקים.

פב״פ המכונה וכו׳.

הב״ד יצניעו אצלם שטר זה ולא יתנוהו להאשה.

תקוני טעות במאמר זה בחוברת הקודמת:

צד ק״א שורה י״ד מלמעלה צ״ל לא נמצאו בני תורה. צד ק״ב שורה י״ב צ״ל כפי אשר נעשה בפנינו. שם שורה ג׳ מלמטה צ״ל לקבלה. צד ק״ג שורה י״ב מלמעלה צ״ל אני מתרצה.

המו״ל: ד״ר י. וואהלגמוט. העורך: ד״ר ש. גרינברג.

דפוס ה. איצקובסקי, ברלין.

מעשה הגט, בנדון שלפנינו לא ראינו צורך בדבר דכל החרדה הזאת שלא יבוא הבעל ויערער והיינו דוקא אם הגט ניתן ע״פ שטר הרשאה שאז יש כמה דרכים לערער מן הדין, אבל גט זה שלא סמכנו ע״פ כתב רק הכל ע״פ עדים א״כ אין מקום לכל מה שנזכר בטיר, ואם האשה תרצה להנשא תודיע לב״ד ויודיעו בכתב שנתגרשה כדין דבלא״ה אין המנהג במדינות אלו למסור מעשה ב״ד ביד אשה מפני כמה חששות.

סדר שלישי.

הסדרים אשר סדרנו עד הנה הם כשהשליח והעדים לפנינו והנתינה היא באותו ב״ד שסדרו סדר השליחות אבל אם הנתינה במקום אחר ואין שם עדים להעיד בע״פ רק צריך לדון ע״פ שטר הרשאה הוא הנדון הנזכר בטור ובמקום עגון דלא סגי בלא״ה הב״ד נזקקין לזה וכמו שביארתי שהגדולים עשו מעשה להתיר ע״י ש״ק ובלבד שיהא ב״ד מומחה ובקי בגטין. ואע״ג שכתבתי דהיכא דאין מכירין את השליח אין תקנה מ״מ אפשר שיודיעו להב״ד בכתב מיוחד שם השליח בכנוייו ומקום דירתו ולידתו וסימני גופו וכדומה והכתב הזה לא ימסרו להשליח אלא ישלחוהו להב״ד בפ״ע ואם ימצאו כל הסימנין מסכימים יכולין לסמוך במקום עגון. וכדי להתלמד נכתוב הסדר הנכון היאך יתנהגו לפי שהטור קיצר בזה ביותר.

א) יתועדו ב״ד הכשר לד״מ [הערה: ב״ד הכשר בכל דיני חליצה ולא יהו קרובים לשליח... כלבו] ולא יהיה בהם שום קורבה בעולם ולא עם הבעל והאשה והשליח והעדים. ב) לא יהיו ב״ד של הנתינה קרובים לדייני הקיום וכמ״ש לעיל מילהא בטעמא דהכא לכ״ע בעינן ב״ד ממש. ג) לא יהא אחד מהם בעל מום כמ״ש בסדר מהר״ם גבי נתינת הגט ע״י שליח להולכה דהרשאה אינה מעכבת מדינא וכ״ש הכא. ד) הב״ד צריך שיכירו חתימת דייני ההנפק ולא סני במה שמכירין חתימת עידי ההרשאה דאע״ג דחתימתם היא אמת מ״מ מאן יימר שנעשה הכל כהוגן אבל אם מכירין חתימות הדיינים מסתמא נעשה הכל בפניהם כדין. ה) אחר שנכתב הגט ונחתם כדינו ישלחו הב״ד אחר הבעל והשליח, והב״ד ישבו והבעל והשליח יעמדו לפניהם. ו) הב״ד יהרהרו בתשובה גם יאמרו כן להשליח שיהרהר תשובה בלבו. ז) יאמר הרב אל השליח: „מה אתה רוצה" וישיב: באתי הנה בשליחות האשה פב״פ שעשתה אותי שליח בעדים לקבל לה גטה מיר בעלה פב״פ ויש לי הרשאה מקוימת. ח) יקח הב״ד מידו את הרשאה ויעיינו בה היטב אם היא נכתבת כדין וכבר ביארנו לעיל היאך כותבין ההרשאה וגם יעיינו בהנפק אם הוא נכתב כדינו ואם הוא סמוך ממש לחתימת העדים. ט) אחר שדקדקו ומצאו ההרשאה וההנפק הכל כהוגן יקרא הרב לבדו את ההרשאה בקול רם, ויקרא גם חתימת העדים וגם את ההנפק. י) יודיעו הב״ד להבעל ולכל העומדים שם שהם מכירים היטב חתימות דייני הקיום ושכל ענין ההרשאה נעשה כדין. יא) יזהיר את השליח והבעל שלא ישיבו הן הן או לאו לאו. יב) הרב ישאל את השליח אם הוא מכיר שזה הבעל פב״ם הוא בעלה של האשה פב״ם ואם אינו מכירו יעידו עדים בפניו. יג) הרב

שמכירים שהאשה היא גדולה, ושמנתה בפניהם את השליח להיות ש״ק ובאיזה אמרה לו האשה בפניהם וכל שאר הפרטים. ז) הרב אל הבעל: „שמעת את דברי העדים משה בן יצחק ושמואל בן מנחם שאשתך שרה וכו׳ עשתה שליח לזה שמואל בן יעקב לקבל גטה ממך״. הן, „רוצה אתה שהשליח הזה יקבל גטה״ הן. ח) אח״כ ישאל לו „אולי באה אשתך אצלך ואמרה לך שהיא מבטלת את השליחות שמסרה אל השליח שמואל בן יעקב או אולי הודיעה לך בכתב שהיא מבטלת השליחות״. ויאמר: לא. ט) ישאל את השליח אם לא קבעה לו האשה זמן לקבלת הגט. לא. י) אם באה האשה אצלו או שלחה לו שליח או שהודיעה לו בכתב או ששמע מפי אחרים שהיא בטלה את השליחות. ויאמר: לא. יב) ישאל לו עוד אם הוא עצמו לא ביטל השליחות בפני האשה או שלא בפניה. לא. יג) יאמר לו עוד: האתה עושה שליחות זו ברצון אולי אונס אתה ע״י נדר או שבועה או שמא מסרת מודעא על שליחות זו. ויאמר: אני עושה שליחות זו ברצון נפשי בלי שום אונס ולא מסרתי מודעא ולא דברתי שום דבור המזיק לשליחות זו. [יד) גם ישאל אולי נשבעת שלא להידקק לשליחות זו]*)

אח״כ יחזור לסג״ר מסעיף קע״ז ואילך עד סעיף ר״ח ואח״כ יחזור לסעיף רי״ד לבטל מודעות וקודם שיבטל מודעות יאמר לו הרב: „אתה אליהו וכו׳ רוצה אתה לגרש את אשתך שרה וכו׳ בלי אונס ובלי תנאי״. הן. „רוצה אתה למסור הגט ליד השליח הזה שמואל בן יעקב אשר נתמנה מאשתך שרה וכו׳ לקבל לה גטה״. ויאמר: הן. ויבטל המודעות כמ״ש בסעיף הנ״ל ויעשה שוב ככל הכתוב מסעיף רי״ד עד רכ״ז רק במקום שנזכרה האשה עכשיו השליח הוא במקומה. יד) יאמר הרב לעדי חתימה וגם לשני הדיינין שעמו: ראו שהבעל ימסור הגט ליד השליח שמואל בן יעקב אשר נתמנה מהאשה שרה וכו׳ להיות שליח לקבלה. טו) יפרש הרב להבעל ולהשליח ענין שליחות לקבלה בביאור היטב. טז) יאמר עוד להשליח: „דע כי מיד שתקבל גט זה אז האשה שרה וכו׳ היא מגורשת מבעלה ותכוין לקבל את הגט על מנת כך״. יז) יודיע לבעל פירוש המלות שיאמר להשליח גם יזהיר אותו שיכוון לגרשה. יח) יאמר הרב להבעל אמור כך מלה במלה כמו שאומר לך: „אתה שמואל בן יעקב התקבל גט זה לאשתי שרה בת יעקב המכונה קאפל ותזכה לה בו ובגט זה תהי מגורשת ממני מעכשיו ומותרת לכל אדם״. יט) ומיד יניח הבעל ליפול הגט בנחת לתוך ידי השליח. ואח״כ יסיים הסדר עד גמירא. כ) יודיע הרב להבעל שהוא מותר מיד ליקח אשה אחרת.

כל זה הסדר נעשה ונגמר על ידינו בעזה״י בלי שום קלקל ביום א׳ שבעה ימים לחדש אייר תקפ״ו לפ״ק. ומה שנזכר בטור נוסח מעשה ב״ד המעידים על הגירושין שנעשו בפניהם וגם נוסח מה שהבעל כותב וחותם בחתימת ידו להודות על

*) אמר המעתיק: מאמר מוסגר זה הוא נראה כהוספה מאוחרת מאת הרמ״ק, והוא מבואר ע״פ מה שהובא בנחלי דבש על סדר חליצה ס״ק י״ט בשם הרמ״ק.

שלשת לוגין מים שאובין פוסלין את המקוה, וקיימו חכמים את דבריהם", „ולא עמדו על דבריהם" שנאמרו להם משמיהו דהלל ושמאי (עי' פיהמ"ש להרמב"ם משנה ד) בהמשנה הכי עתיקה כי שבשתא היא.

ובדרך אגב ראיתי להעיר כי הפירוש הידוע הנזכר בשם הגר"א (עי' בבאורי הגר"א ובתפארת ישראל למשנתו ובהגהות ר' צבי הירש חיות למס' שבת טו ע"א ועוד) נאמר ג"כ בחידושי מהרי"ח, והוא העיד ששמע דברים אלה מפי המגיד דק"ק מאהילוב מוהר"ר אברהם, עיי"ש, — וקבל האמת ממי שאמרה.

הגאון ר' מנדל קארגויא ז"ל.

סדר גט ע"י שליח לקבלה.*)

(לזכרון פארים תקפ"ו).

סדר שני.

לפי שהעדים והשליח הם אתנו להעיד על כל פרט ופרט ואין לנו צורך בהרשאה אלא לזכרון דברים עשינו כסדר הזה: בענין הבעל והסופר ועידי חתימה הכל כמו שמסודר בסדר מהר"ם סג"ר רק שלא כתבנו בשם האישה שום וחניכא ולא העומדת היום במקום פ', ואחר שנכתב הגט ונחתם כדינו התחלנו בסי' קע"ד סג"ר הנ"ל ושלחנו אחר הבעל והשליח ועידי השליחות, והב"ד יהיו יושבין והבעל ועידי חתימה והשליח יעמדו לפניהם. ומאחר דקיי"ל סקמ"א ס"ח דלא ימסור הבעל את הגט לש"ק אם אינו מברר שנתמנה שליח ע"פ האשה לכך צריך להיות הבעל באותו מעמד שישמע שמנוי השליחות היה כהוגן.

הב"ד יהרהרו תשובה בלבם וכמ"ש למעלה.

א) הרב יאמר לשליח „מה תרצה", וישיב „אני נתמניתי שליח קבלה מהאשה שרה וכו' לקבל לה גטה מיד בעלה אליהו וכו' ואני באתי הנה לקבל הגט בשבילה מבעלה. ב) ישאל לו הרב „יש לך עדים שהאשה שרה וכו' עשתה אותך שליח קבלה" ויאמר: הן יש לי עדים וזה משה בן יצחק ושמואל בן מנחם הן עדיי. ג) יאמר הרב אל השליח והעדים שיהרהרו תשובה בלבם, ויזהיר אותם גם את הבעל שלא ישיבו על שאלותיו רק פעם א' הן או לאו. ד) יאמר אל הבעל שישמע היטב את דברי העדים והשליח. ה) הרב ישאל את השליח אם הוא מכיר שזה האיש אליהו וכו' הוא בעלה של האשה שרה וכו' ואם אינו מכירו יעידו בפניו עדי השליחות או שני עדים אחרים המכירים אותו. ו) הרב יקח את ההרשאה בידו וישאל להעדים על כל פרט ופרט בפני עצמו הכל כמו שמפורש בהרשאה,

---

*) ראה חוברת הקודמת צד ק"א.

התוס' יו"ט, מדוע שנו התנאים, אשר העירו על המחלוקת המשולשת לפני חכמי הב"ד בכרם יבנה, בלשונם, בהקדימם שתי פעמים שמאי להלל, ובהלכה השלישית אודות המים השאובים עשו להיפך להקדים את הלל, כי מה תועיל לנו התנצלותם של מסדרי המשנה באמרם, שהם העידו על שלש המחלוקות כפי השמועה ובאותו לשון ובאותו סגנון ממש כמו ששמעוה מפי הקודמים להם, דהדרא קושיא לדוכתה, מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם לאבות הקבלה, בעלי מקבלי ההלכות, לשנות בלשונם, בהקדימם שתי פעמים שמאי להלל, ולהפוך את הדברים בפעם השלישית להקדים הלל לשמאי, הלא דבר הוא!

וכדי לתרץ קושיא זו נ"ל שלא לסור מפירושם של הראשונים אשר מפיהם אנו חיים ורק להרכיב פירושו של מר חאגנה עם פירושם, ואען ואומר: דור המעידים ביבנה דנו על המשנה הראשונה אשר היתה לפניהם מהששה סדרים אשר העריך הלל בע"פ או בכתב (עיין חגיגה יד ע"א ובספר כריתות להר"ש מקינון, ימות עולם, אות י"א, וביחוד בספרו של מו"ר הגאון ר"ד האָפפמאַן נ"י, „המשנה הראשונה ופלוגתא דתנאי", העתקת גרינברג, צד 14/15), ולפי דעתי זאת היתה טופסה של המשנה הראשונה הכי עתיקה הנאמרה מפי הלל הזקן: „שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן והלל אומר מקב לחלה והלל אומר מקבים, הלל אומר מלא הין מים שאובים פוסלין את המקוה — אלא שחייב אדם לומר בלשון רבו — ושמאי אומר תשעה קבין", ומפני שהלל ענותן היה הקדים תמיד דברי שמאי לדבריו, אף שהוא היה הנשיא (עיין ערובין י"ג ע"ב), אמנם בהלכה השלישית שאמרה באותו לשון ובאותו סגנון ממש ששמעה מפי רבותיו שמעיה ואבטליון (כפי' רש"י ורמב"ם) עזב את דרכו והקדים דבריו לדברי חברו, והמתיק לנו סודו במה שאמר: „שחייב אדם לומר בלשון רבו", ואי לזאת היה מוכרח לדבר דבר בלשון רבותיו שאמרו: „מלא הין מים שאובים", ובמקום שהוא אומר הלכה משם רבותיו הוא מקדים דבריהם לדברי חברו, דעל כבוד עצמו יכול למחול, אבל לא על כבוד רבותיו, (ואחרי כתבי זאת ראיתי כעין דברַי במלאכת שלמה הנדפס בסוף המשניות, דפוס ווילנא, הוצאת ראָם), ועל אלה ההלכות דנו חכמי יבנה אם לקיים הגרסא הנמסרה להם בהמשנה הראשונה בשם הלל, כי הלל בודאי לא טעה בדבריו כי הוא דקדק בהלכה כל כך עד שלא רצה לשנות מגמגום לשונם של רבותיו, אמנם משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צורכן הרבו מחלוקות בישראל (עיין סנהדרין פח ע"ב) ובטויי המשנה העתיקה שסדר הלל לא היו מדויקים וברורים די צרכם להתנאים המאוחרים (עי' „המשנה הראשונה" צד 46), ומצוק העתים נעלם מהם לפעמים יסוד המשנה הטבועה בלשונה בימי אנשי כנסת הגדולה ונולד להם ספק גם בהשמועה הנאמר להם בהמשנה העתיקה הנמסרה להם בשם הלל בדין מים שאובים, ואף החכמים ביבנה לא ידעו האמת, אך ידעו „שלא כדברי זה ולא כדברי זה" (עי' ספר כריתות, לשון למודים, שער ב' אות ע"ב ובמלאכת שלמה שם) ולא ידעו לכוין השיעור „עד שבאו שני גרדיים משער האשפות שבירושלים והעידו משום שמעיה ואבטליון,

הביט וראה משרש שור, כי זה מוסב רק על שיטת עין לטובה. ואני אומר כי יש לפתור שוררי בהשואה עם הערבית שאר — בסי״ן — והוראתה התנפל על אדם. וביאור זה נכון בכל המקומות אשר נמצאה מלה זו, ובפרט במקומנו וגם בתהלים צ״ב י״ב בשוּרָי. אשר שם מקבילה למלת מרעים.

כ״ז.

כל היום דברי יעצבו (שם נ״ו ו׳). מלת יעצבו מתבארת ע״י דמיון עם הערבית עצב במובן חרוף וגדוף, ופתרון הכתוב כי כל מה אשר אדבר הם יחרפו וישימו לקלסה.

כ״ח.

למען תמחץ רגלך בדם (שם ס״ח כ״ד). מלת תמחץ פה אין לה יחס עם ימחץ בפסוק כ״ב, וכל עמל המפרשים בזה הענין אך לתוהו. ואין לפתרה לפי סגנון הכתוב רק ע״י דמיון עם הערבית מחץ — בנקודה על הצד״י — ומובנה כמו רחץ וענינו כמו: פעמיו ירחץ בדם הרשע שם נ״ח י״א.

כ״ט.

ממעי אמי אתה גוזי (שם ע״א ו׳). כל הפירושים שנאמרו על מלת גוזי בדרך הוצאה — עי׳ רש״י — או ביחס אל ויגז שלוים — עי׳ ראב״ע — אינם נכונים ואין להם כל המשך עם תוכן הכתוב. הלא מבואר מעצמו כי איזו שיכות יש לה עם מלת נסמכתי בתחילת הפסוק. ע״כ אני אומר כי יש לפתרה רק ע״י הערבית נזא — בנקודה על הגימל — וענינו כמו חִזֵק וכונן. ועל דרך זה תתישב היטיב כונת מאמר המשורר כי הוא כפל לשון למה שקדם לו. (סוף יבא.)

ד״ר חיים לויער.

פירוש משנה.

בחוברת ה׳, צד צ״ז בא מר חאגנה לפרש דברי המשנה (עדיות פרק א, ג): „הלל אומר מלא הין מים שאובים פוסלין את המקוה אלא שחייב אדם לאמר בלשון רבו״ וכו׳, לאמר: „החכמים אשר העידו על הג׳ המחלוקות במשניותנו מסרו כל אחת מפי הקודמים להם, יען כי „חייב אדם לומר בלשון רבו... ולכן לא הפכו את סדר השמות בהמחלוקת השלישית״, עיי״ש.

ולפי פירושו של מר חאגנה נובעים הדברים: „חייב אדם לומר בלשון רבו״ מפיהם של מסדרי המשנה בימי רבן גמליאל, והוא נגד פירושם של רש״י, רמב״ם, ראב״ד, הר״ש והגר״א שהחליטו, שהם דברי הלל עצמו ומפיו יצאו הדברים בקדושה ובטהרה, והכונה „בלשון רבו״ על שמעיה ואבטליון. אמנם לא זכיתי לירד לסוף דעתו של מר חאגנה, כי לפ״ד לא הועיל כלום בפירושו החדש לתרץ קושיתו של

תאבד. ע"כ אני אומר כי מלת יודע יש לפרש פה כמו רעותה הערבית: ודע, בענין: קומם דבר על בסים נכון, וגם יש לה ענין: התנהג בטוב עם פלוני, ולזה כונת המשורר היא: כי בעוד אשר דרך רשע תנהגהו לאבדון, הנה ה' הוא יכונן אשורי הצדיק.

כ"ב.

קדמה פניו הכריעהו (שם י"ז י"ג). יש פה למלת קדמה ענין אשר לע"ד לא עמדו עליו המבארים, כי מה לה פה מושג הקדימה, אבל בערבית ישתמשו בה בענין: הלחם באיש בראשונה — אף כי גם בזה יש איזו קדימה אבל בניגוד למה שמצאנו למשל בדברים כ"ג ה', ולפי זה כונת הפסוק היא: התחיל נא אתה להלחם בו טרם יוכל הוא לחגור מלחמה ואז תכריעהו. וכמו"כ יש לבאר הדברים באיוב מ"א י"ג: מי הקדימני ואשלם: מי זה יוכל לערב את נפשו להלחם בי, ואני השלמתי עמו?

כ"ג.

ולילה ללילה יחוה דעת (שם י"ט ב'). מבואר מעצמו כי מלת יחוה פה תפורש בענין דיבור, כמו אחוה דעי גם אני באיוב ל"ב י', אבל יש בזה גם מליצה יפה מכֻונת מאת המשורר. כי חוה דומה להערבית וחי בענין: הגיד דבר מה בסתר, וע"כ ישתמשו בה בערבית על הנבואה אשר תהיה להנביא בחלום ובחזיון לילה. ובעוד אשר בערך היום יאמר המשורר כי הוא יביע אומר, והדברים יוצאים ממנו כהמים היוצאים בקול המון מהמעין, הנה הלילה אשר בו ישקוט רגש החיים הוא יחוֶה דעת, יגיד דבריו רק בקול דממה דקה.

כ"ד:

וענותך תרבני (שם י"ח ל"ו). איננו נכון לפרש במקומנו מלת וענותך במובן הענוה וההכנעה, כי מה זה ענין לכאן באשר תוכן הכתובים מוסב רק על דברי מלחמה? ע"כ יש לדמותה להערבית ענוה, אשר ענינה כח וגבורה ובזה תתישב היטיב המלה על הילוך המקראות פה. וכזה תתפרש ג"כ מלת וענות צדק, שם מ"ה ד', כי רק בתתגנו לה הוראה זו יש לה פתרון נכון לכל ענין הגבורה הבולט מדה"כ.

כ"ה.

ה' מעוז חיי (שם כ"ז א'). אין למלה זו יחס עם שרש עוז, כי אם בערבית יש מלה דומה לה מעאד, בנקודה על הד' ואות זו היא לפעמים כמו הזי"ן בעברית וענינה כמו מנוס. וזה ג"כ פתרון הכתוב בירמיה ט"ז י"ט, אשר שם יש להבדיל מלת מעזי מן מלת עֻזי הקודמת לה, וגם יכפיל הנביא דברי מליצתו: מעזי ומנוסי לחזק הענין. ומזה הענין יש ג"כ לפרש העֵז את מקנך בשמות ט' י"ט, כמו שהולך ואומר בפסוק כ' שם: הניס וגו'.

כ"ו.

ישיב הרע לשוררי (שם נ"ד ז') מלה זו לע"ד לא נתפרשה היטיב בענין

י״ח.

אני עניתי ואשורנו (הושע י״ד ט׳). למלת עניתי פה אין שום יחס עם ענה במובן "erhören„ או ללשון עינוי לדעת איזו מפרשים כי אם יש לדמותה לרעותה הערבית, עַני, אשר ענינה שים לב על איש ודאג בעדו, ובזה יתישבו היטיב דברי הכתוב: הנביא אומר בשם הקב״ה, כי הוא ישים עינו על ישראל לטובה וידאג בעד כל צרכיו. ובתור מושג זה יש גם לפרש מלת ענין הנמצא כמה פעמים בספר קהלת.

י״ט.

ביום נָכרו (עובדיה י״ב). הפירוש היותר נכון ומתאים לענין הכתוב הוא עפ״י הערבית הדומה לה אשר ענינה כמו אֵד רָעה וצרה וכמו״כ ענין מלת נֵכָר באיוב ל״א ג׳, ששם מקבילה ג״כ למלת אֵד.

כ.

כי לה׳ עין אדם וכל שבטי ישראל (זכריה ט׳ א׳). טרם בואי לפרש פסוק זה יש להרחיב דיבורי על כל ענין הפרשה. הנה איזו חוקרים ובתוכם החכם הירא ושלם ר׳ זאב יעבץ בהנספחים לס׳ תולדות ישראל ח״ב ואלוף נעורי ובן עירי הח׳ בנציון בעהרענד ז״ל מו״ל הירושלמי דפוס קראָטאשין, היטיבו לראות כי ספר זכריה המונח לפנינו נתהוה מב׳ חלקים נפרדים זה מזה בענינם ובזמנם, פרשה א׳—ח׳ הם דברי הנביא זכריה בן ברכיה אשר נבא בימי המלך דריוש, ומפרשה ט׳ ואילך הן נבואת זכריה בן ברכיה אשר היה יועץ למלך עוזיהו ואשר נקרא ג״כ המבין בראות אלהים בדה״י ב׳ כ״ו ה׳. והנה אז היתה נכנעת מלכות יהודה תחת מלכות ישראל כבר מימי יואש מלך ישראל אשר נצח את אמציה מלך יהודה, ומאז רמה קרן מלכי ישראל עד כי עלתה מאוד בימי ירבעם השני, אבל כגודל גבורתם והצלחתם כן גדלה אשמתם לפני המקום ולפני בני אדם ועל זה יטיף הנביא את דבריו. והנה בזמן הזה שתי הממלכות — יהודה וישראל — נאגדו יחד והיו כמו גוף אחד, כמו שנראה מהפסוקים במלכים ב׳ י״ד כ״ה—כ״ז, ואז היתה לכל שבטי ישראל תשועה גדולה. ולזה רמז הכתוב שם כ״ו: ויושיעך ביד ירבעם. ועל ענין זה מוסבים דברי הנביא פה ומלת עין יש לפרשה עפ״י הערבית ששם שרש עאן — מנחי ע״ו — יש לה ענין הושיע; והכתוב אומר כי מה אשר ממנו לבדו תשועת כל אדם, הושיע ג״כ את כל שבטי ישראל, ורק הוא נתן עז וכח להמלך להגן בגבורתו בעד כל העם. ובענין זה תתפרשנה ג״כ מלת מעונה בדברים ל״ג כ״ז, ששם פתרונה: תשועה לנו אלה קדם והוא עז וזרע לנו, וגם כן מלת מ ע ו ן בתהלים צ׳ א׳.

כ״א.

כי יודע ה׳ דרך צדיקים (תהלים א׳ ו׳). לדעתי אין למלת יודע פה מובנה הרגיל, כי איזו חדשה רצה לנו לאמר המשורר כי דרך הצדיקים ידועה להשי״ת, אשר לפניו נגלו כל תעלומות? וגם אין זה מקביל להמשך הכתוב: ודרך רשעים

המפעפע והמחלחל בלב, כסם על גבי המכה. אין ספק בדבר: לפנינו בכאן שאלת־חיים תכופה שאין לדחותה. וזה לשונה; מה זאת יהדות, שהיא מחזיקה בנו ואנו מחזיקים בה מבלי הרפות ממנה? במה כחה גדול? מהו הדבר, שלשמו נסבל יסורים ומכל מקום חבתנו היתרה נודעת אליו? איפה צפון סוד קסם־הפלא של אותו „דבר"? הבה נשמע את דברי אחד־העם, בהשיבו על השאלות הנזכרות.

(וכוח עיוני ע"ד דעות אחד־העם יבוא בחוברות הבאות).

ד"ר שמעון עפפענשטיין ז"ל.*)

ביאורי מקרא עפ"י השואה עם לשון ערבית.

(המשך.)

ט"ו.

עשוק אפרים רצוץ משפט כי הואיל הלך אחרי צָו (הושע ה' י"א). לדעתי מובן מעצמו כי מלת צו פה לא תוכל להפתר מענין ציווי, וע"כ המבארים אותה מזה כלם נדחקו בפירושה, ומה גם כי אז היה הנביא סותר את עצמו. ע"כ אין נ"ל דרך אחרת כי אם לפרשה מטלה ערבית צֿוא — בנקודה על הצד"י — וענינה: הזיק את חבירו ונהג עמו ברמיה. וזה מתאים מאוד לתוכן הפסוק, ובכן הכתוב אומר: אפרים עשוק היא ומשפטו רצוץ, אמנם הוא מדה כנגד מדה, באשר הואיל גם הוא לכת אחרי שקר וחמס, וכמעשהו ישולם לו. והנה המתרגם כבר הרגיש בפירוש דומה לזה בתרגמו: למטעי בתר ממון דשקר.

ט"ז.

ישבות מעיר (הושע ז' ד'). כל המפרשים כלם נדחקו בביאור מלת מעיר, ויש מהם שפירשוה כמו מהעיר במובן: לעורר האש, אבל כל מה שנאמר ע"ז אינו מתישב על הלב. לכן נ"ל כי הצדק את ידידי היקר החכם המופלא יעקב נחום עפשטיין אשר בספרו ע"ד הפירוש על המשניות מס' טהרות המיוחס בטעות לר' האי גאון, העיר כי מלת מעיר דומה לרעותה בלשון סורית מעירנא והוא הכלי אשר בו משתמשים להשליך העצים אל האשה בוערת בתנור, ובל"א Ofen-Schaufel.

י"ז.

מזעם לשונם (שם ט"ז). אין לפרש פה מלת זעם במובן „אף וחרון", ויותר נכון לבארו בענין „כחש" ו„שקר", כי בערבית מלת זעם יש לה ענין זה, וזה יקביל היטיב לדה"כ: כקשת רמיה, וכמו"כ יש לפרש לדעתי: איפת רזון זעומה (מיכה ו' י), במובן: מדה חסירה אשר בה רוצים להונות את הלוקח ולכחש בו, ובזה הדרך יש ג"כ לפרש: ואל זועם בכל יום בתהלים ז' י"ב, כי אלהים שופט את הדובר שקר.

---

*) נפטר אחר מחלה קצרה בליל ש"ק ט' כסלו ש"ז. תנצב"ה.

מכל מקום — יהודי הריהו בחזקת יהודי קים ועומד! אחד־העם מוצאו ממשפחת־חסידים נעלה. ימי שחרותו עברו עליו בין כתלי בית־המדרש הישן, בארבע אמות של הלכה עד שהיה לאחד מ„טובלי־שחרית": נשמתו טבלה במעין הטהור של התלהבות־חסידים ותמימותם. „השפעה יהודית" זו נשארה עומדת בו בכל תקפה וגבורתה, אף „רוחו החפשי" לא השתחרר ממשלתה הפרושה . . . אלמלא מוראם של „נושאי־כליו" עלי, סתרתי את גלוי־דעתם על דבר האחדות והשלמות בנפש אחד־העם, כמדומה לי, שגם בנפשו באים לידי גלוי השניות הקרע הפנימי והשפעת כפלים של שני כחות ושתי נטיות. בתור תלמיד בית־המדרש לתורת הפוזיטיביות שבאנגליה, אשר בראשה עומדים יוהן סטוארט מיל והרברט ספנסר, עקר אחד־העם את רגליו מהעולם הרוחני של היהודים. בינו בתור הוגה־דעות חולוני ובין היהדות אין שום נקודת־מגע. גדלו של אחד־העם לא בדעותיו הפלוסופיות־חולניות ימצא. במקצע זה לא חדש כלום (תלמידו הותיק ד"ר יוסף קלויזנר כבר רמז על זה בספרו „רוחות מנשבות") עמקו ומקוריותו באו לידי בטוי בדעותיו היהודיות, אשר יצרו תקופה חדשה בחיי חלק גדול מצעירי־ישראל. כאן תמצאו גדלו וכח השפעתו. בתור הוגה־דעות יהודי נשאר אחד־העם תלמיד (אמנם בלתי־נאמן) של בית־המדרש הישן. אבל בתור הוגה־דעות פורץ־גדר הריהו רוצה להוליך את עמו בדרך חדשה; והוא לא ידע, כי הוא בעצמו ילך על־פי כוכב־לכת, אשר נתעה משמי היהדות הישנה . . .

האנטלקטואליסתן היבש שבאחד־העם יתן תקף לדברי התלמוד: „המאור שבה מחזירו למוטב". אמנם ארס ספקותיו המרים המית בקרבו כל רגש חי ביחס להוד וליפי שבעברנו הקדוש, אבל לא כבתה בו עדין אותה אש־האמונה בעתידנו המזהיר, שעברה אליו בירושה. אף אחד־העם האפיקורס יאמין בגאולת־ישראל, יקוה ויצפה לגואל־ישראל — וכי לא לפלא הדבר?

מרב התפעלותנו אל נא יעביר אותנו פל"א זה על דעתנו לאמר: הרי אחד־העם אחד מ„אנשי־שלומנו" הוא. אחד־העם יודע להשתמש מעשה־אמן באוצר המלים הישן־נושן שלנו, אלא שהוא אוצר בו תמיד רוח אחרת לגמרי . . .

תעודתנו תהי עכשו לעמד על ההבדל הרב בין השגתנו אנו ובין השגתו הוא את המושג המשותף לנו, מושג ה„גאולה". תחלה צריך להשקיף השקפה כללית על הפרובלימה היהודית, יותר נכון: על פרובלימת היהדות. ערכיה הרוחניים ותעודתה ההיסטורית.

העת החדשה בזרמיה הרוחניים הוציאה פרובלמטיקה זו שבאה מקרוב (ואשר אבותינו הטובים והמאושרים לא שערוה) והעמידה אותה במקום רואים — „על פרשת דרכים"; לא לבוא ולא לצאת, ממילא אתה נתקל ישר באותו סמן־השאלה. כשתדע להשיב על שאלה זו, תדע גם את הדרך המובילה הלאה, כמו כן תדע את המקום והמטרה. אחד־העם הריהו אחד המעטים, אשר ראה אותו „סמן־השאלה" בעין חודרת. הוא נסה גם להשיב תשובה ברורה ונכונה מהצד ההגיוני. תלמידיו בלעו אותה ממש כבכורת־„התגלות" חדשה או אמת מחלטה. כל זה אינו מעיד אלא על היאוש המר,

מאת אדם בישראל כמה קשה לרדש יחס קרוב לסופר מבקר־בדעותיו, שעלה לגדולה, לפי דברי מפרשיו, על ידי שהיה ראש וראשון למכניסי שיטת המחקר ההיסטורי אל הספרות העברית. אכן, בינינו ובין אחד־העם בתור חולוני וחפשי בדיעית אין שום נקודת־מגע. אחד־העם החפשי בדעותיו הוא המתנגד הכי גמור והכי מסוכן של היהדות המסורתית. הריהו מסוכן לא על ידי כשרונו וידיעותיו בלבד, אלא במדה מרבה מזו ע״י הבטחון והאדישות, בטון שלו, בדברו בקדשי האומה. אחד־העם מטפל בדת כמו שמטפלים בתינוק, שנזהרים בו לבלי יסרו בדברים קשים, שמא יגרמו לו חס וחלילה צער־חנם, — התינוק יגדל ויחכם — כה יחשב אחד־העם בלבו על המאמינים. — הרי זה בגדולו עומד . . .

לא האפיקורסות של אחד־העם תדכא את עצמינו ותדכדך את נפשנו, אלא אותו הטון שלו. כמה מן הקרירות וכמעט מן האכזריות יש בטון שלו, בבואו לדבר בתמימותם הנפלאה של אנשי השם, המקובלים אצלנו בשם מבשרי אמת אלקים! ובאיזה מבט שלו יביט על מבקשי־האמת, אשר לא ידעו מנוחה ולא ימצאו שום ספוק נפשי בהסתכלות־עולמו „ההגיונית״!

אחד־העם הריהו איש „בעל לב בריא״. מעודו לא טעם טעם יסורי־הנפש של בעלי רוח כביר. עבודת־ההרס של הערכין הישנים עלתה לו לאחד־העם על נקלה, בלי רעש ומהומה. אף דמעה אחת לא הוריד על העולם הנהרב, עולם ישן ומלא קדושה, ולבו לא נע ולא זע. אותה קהות הרגשות הדתיים ואותה האמונה הפפלה בהגיון האדם הן הן בעוכריו של אחד־העם בעל הסגנון ואמן־המלה. וזה ג״כ לסמן רע יחשב לו. אדם בעל נפש יפה אינו נפטר מנתוח רוחני גדול כזה בלי יסורים ומכאובים רבים. „מתוך מהפכה כזו הלואי שתצא שלם בגופך״. כלום תמצאו אצל אחד־העם זכר למלחמות פנימיות, לטרגיקה המקננת בלב?

אחד־העם הריהו הוגה־דעות חפשי, ורגשות פחד וספק בל ידע . . . ברם ולא לכבוד רב יחשב להוגה־דעות כשיאָמר עליו, כי נשמתו „שלמה״ היא, בלי שום סתירות וספקות פנימיים. אותו פילוסוף המתעטף בטלית של מאמין אינו אלא מעורר צחוק. וכל האומר לבטח: „זה כבר מצאתי את האמת״, אינו אלא מעיד על עצמו, כי מעולם לא יגע למצא אותה . . . כשקוראים ב„פילוסופיה הכללית״ של אחד־העם — באים לידי החלטה: כך הוגה וכותב אדם שלא חנן אף בזיק אחד של דתיות! אף קו אחד בל יאיר מהשמים מלא אור וקדושה! . . . בל יזכר ובל יפקד ההד החי של הנפש היהודית, המבקשת והעורגת לשרשה הכמוס והעמוק! . . .

המשורר היינריך היינה מדמה את לבו לבית־עולם הרוס של שרידי קברים. כשתרצו ליתן דמיון זה ענין לאחד־העם, אל תשוו לנגד עיניכם בית־קברות לישראל בעירה יהודית נדחת. קרוב הדמיון יותר לבית־העולם המודרני של היהודים המתבוללים בערים הגדולות שבארצות המערב, „פריעדהאף״ בלעז, אשר ב„קבריו המפארים״ מראהו כמראה גן־חמד . . .

זה עינינו אינה צרה באחרים. הרינו אגדה חפשית של יהודים אי־מפלגתיים, אגדה חפשית, השומרת שמירה מעולה על המטבע היהודית שטבעוה ראשונים ושמה עין פקוחה לבל יזיפוה.

המפלגה שלנו — עם־ישראל כלו הוא, והפרוגרמה שלנו — היהדות המסרתית היא.

הנפש היהודית, בין של היחיד ובין של הקבוץ, קרובה לנו ומתמזגת אתנו מזיגה של חבה וגעגועים. בכל תפוצות ישראל נסובב ובקש נבקש את הנפש היהודית, הנפש החיה. נעשה אזנינו כאפרכסת ונקשיב רב קשב: הידפוק עוד הלב העברי בתקפו? היפרכס עוד בקרבו של אדם מישראל פנימה? . . . ביחס למתנגדינו יש לנו תכסיס מיוחד משלנו. אין אנו כפויי־טובה, כשאומרים את האמת ועושים את הטוב והנכון. מתוך שמחה אנו מכריזים על אמת של אחרים; ומה רב צערנו, בהאלצנו לקרא: „שקר דבריכם". במלחמתנו, מלחמת הדעות, אין ה„יד החזקה" מכריעה בינינו ובין מתנגדינו, אלא האמת היהודית, זו האמת הטהורה, לא בתור שואפי־קרב, אלא בתור שומרים פשוטים, המֻיפים בכח ההיסטוריה הישראלית, אנו יוצאים ובאים לפני כל בני ישראל. המלחמה היא לנו לגעל־נפש, והנצחון בסופה, לא כל שכן. אנו מביטים על עצמנו כבעל עומדים וממונים, עומדים ומשגיחים על הכשרות ועל טהרת הקדש. כונתנו לא לתגרות־מלחמה ולסכסוכי־קרב, אלא לבדיקה בעניני כשרות בלבד. רשות הבדיקה נתנה לנו על ידי שאנו ממיתים את עצמנו באהלה של תורה ורובשים אותה ב„דמים מרבים": ברמנו השפוך במחיצת הספרים הקדושים. ימי בחורותינו, אשר עברו עלינו בארבע אמות של הלכה, הם הם שחוננו אותנו בכשרונות ובחושים הראוים . . .

בהחזיקנו באמונתנו ודעותינו אלה, הרי אנו מזמינים את מתנגדנו הגדול אחד־העם, זה האפיקורס רב־הכשרון וחד־השכל, מורה־הדרך לצעירי־ישראל העומדים על פרשת דרכים — מזמינים ומבקשים אותו, כי יטרח ויבוא אל בית־המדרש הישן, מקום יעמד על רגליו לפני כסא־המשפט של המסורת היהודית ויַרצה את מחשבותיו ומעשיו, מקום בית־דין יעמדו על יהדותו, יבקרוה ויראו, עד היכן היא מגעת . . .

בכאן הריני שואל בגלוי את השאלה: מה הם יחוסיני לאחד־העם? שאלה זו קצת מיזרה היא. הקורא הפשוט ישיב, כי אין בינינו ובין בעל־ה„פרורים" שום יחוסים כלל וכלל. וכי יש מקום ליחוסים כל שהם בין היהודי ירא־שמים המאמין בתורת־משה מסיני ובין חסידה של שטת־ההתפתחות, אשר שמו של דרוין מתנוסס עליה? וכי שפה אחת לאידאליסתן, החרד על דתו והמביט על תבל ויושבי־בה כבעל יצירה אלהית, ולפוזיטיויסתן המבקר והמסתכל בעולם ובתולדות השלמת האדם, בדת ובמוסר מתוך נקודת־השקפה תולדתית־טבעית?

בחיי ובחיי ראשי, קשה לדרוש מאת יהודי נאמן לדתו, אשר יתגאה בתעודה ראשונה־במדרגה ומיוחדה שלו, תעודת שומר אמתיות הנביאים ברחבי כל הארץ, —

בכוס יין לנזיר והותספתא התחילה בלא יושיט אבר מן החי לבן נח — ולדעתי שפיר שר׳ נתן ובעל האיבעיא ידעו וראו את התוספתא כהוייתה וצורתה ובזה נחלקו הסוגיות אם ר׳ נתן דוקא אלא יושיט או אכל הני שהביאה התוספתא קאמר שהם משום לפני עור לא תתן מכשול. —

ואסיים במה שאמרתי היום בשיעור דיומא שאמרו בגמ׳ בר״ה כ״ט: ובסוכה מ״ג. ובמגלה ד׳. בהך דרבה דשמא יעבירנו ד׳ אמות כר״ה והיינו טעמא דשופר ודלולב ודמגלה — דהנה בירושלמי ליתא הך דרבה ובשופר איתא שם בהדיא דטעמא מדינא ולא מגזירה דרבה וכן בלולב ויש לומר דבבבלי אמרו כן לדייק דלא כהירושלמי והיינו טעמא דשופר והיינו יכולים לומר דטעמא דרבה הוא רק במגלה הלכך אמרו שם במגלה שלא בלבד במגלה הטעם כן כי אם גם בשופר ובלולב — וכיון דקאמרו כן במגלה אמרו גם בר״ה ובסוכה והיינו טעמא ודו״ק. —

מרדכי הלוי הורוויץ.

עוד הערה קטנה

ברבר אדמו״ר הגאון דצ״ה נ״י מה שכתב על הגוטאכטען של הגאון רע״א זצ״ל.

ובאמת תמוה קצת שלא הקרא הגאון רע״א הך תקנה דעץ קטן דסעיף מ״ח ובפרט מאחר שהוא בעצמו הזכיר סעיף זה בצד 34. אמנם לפע״ד יש מקום לומר מה שכתוב בחוב״ת א׳ צד 37 משמעותו לא שתקן רע״א צנורות של עץ בעד המקוה אלא שהשתמש בצנורות של עץ מהוואסערלייטונג כאשר היו מוכנים שם בעיר פוזנא והאבצוגזרעהרען אשר עשה בעצמו י״ל שעשאן ממתכות כאשר כתוב בצד 34 והכל עולה בטוב. וע׳ עוד מה שכתוב בצד 36 אות ג׳ והוא מכוון למה שכתוב בצד 34 וגם מה שכתוב בצד 36 אות א׳ מפני שמזכיר ומוסיף המלות „וועגן ניכט איינניגזט פערבונדענע רעהרען״ ומכוון למה שנזכר לעיל.

הרב י. וויינברג.

אחד־העם בתור הוגה־דעות ומורה־דרך.

אין היהדות המסורתית יכולה לעבור בשתיקה על איש הוגה־דעות מטפוסו של אחד־העם. זה האחרון אינו הוגה־דעות בלבד, אלא גם סופר בעל־טעם, מדריך פוליטי ומחנך לאומי. ולא עוד, אלא שחלק מצעירי־ישראל מביט עליו כעל מורה־דרך. כמו כן רבים הם אנשים מישראל האומרים, כי יהדותם ולאומיותם מאחד־העם באו להם.

עובדה זו כשהיא לעצמה אומרת הרבה ומחיבת אף אותנו, החרדים ובעלי־המסורת, לקבע את יחסנו אנו אל אישיותו של אחד־העם והשקפת־עולמו. בתור מְיַפֵּי־כח היהדות המסרתית, יפי־כח אחד ואין שני לו, נמצא ענין בכל הנעשה בבית־ישראל ונדרוש אל רחשי הלב העברי. אזנינו קשובות אל כל המדובר בסוד איזו מפלגה יהודית שהיא ועינינו צופיות אל הליכותיה. בדגל המפלגה בל נדגל, ומשום

לאדם דבר האסור לו ענין איסור לסייע ידי עוברי עבירה באמת בא גם לשון תן לי לפי שגם זה אסיר.

ובגמ׳ בע״ז לא הובאה התוספתא כלל לפי שא״נה ענין לדברי הגמ׳ שם שידובר מלפני עור.

ולדעתי להיפך דבסיפא דתוספתא נפל ט״ס ותחת כיוצא בו לא יושיט ישראל וכו׳ צ״ל לא יתן ישראל, כמו שהם כל דברי התוספתא לפני זה בלשון תן לי לפי שלא הוזכר כאן לפני עור כלל.

וכתבו בתוספתא לא יושיט מפני שתקנו על פי הגמ׳ שכן הוא בלשונו של ר׳ נתן אבל טעות הוא ודברי ר׳ נתן ודברי התוספתא הגם שני ענינים דברי ר׳ נתן הם דוקא בתרי עברי דנהרא מפני שהוא מדבר מאיסור לפני עור.

והתוספתא שם כולה היא רק באיסור של אין מחזיקין ידי עוברי עבירה ובזה יש לי דרך מרווח לישב השמטת הרמב״ם על פי שיטת הרמב״ם בכל כיוצא בזה אבל מפני שיא״יכו הדברים אין רצוני להטריח את כבוד גאונו שי׳ אחרי שהעיקר בזה הוא ענין דברי הגמ׳ ודברי התוספתא.

והנני ידידו אוהבו מכבדו ומוקירו כמעלת רום ערכו

יצחק אייזיק הלוי.

ב״ה.

ברכה ושלום לכבוד ידידי הרב הגאון הגדול החוקר הגפלא כש״ת מהו׳ יצחק הלוי נ״י מחבר הספר היקר דורות הראשונים.

הן אמת שהג׳ שפיר קאמר דהמתניתין בגיטין הביאה הדין דאין מחזיקין ידי עוברי עבירה אבל גם מה שאמ־תי אני שממתניתין לא קשה אגמ׳ דיש לומר דבאמת במתניתין לא איירי רק בתרי עברי דנהרא משא״כ בגמ׳ ע״ז נ״ה ע״ב דקאמרו דאין מסייעין ידי עוברי עבירה קשה דאטורא צריך לפרש דבריו ומדלא מחלקינן ש״מ דאפילו בלא קאי אתרי עברי דנהרא אסור ומה שהביא מהר״ן לחלק בין מסייע למחזיק ידי עוברי עבירה הנה לדעתי אין לחלק בזה כלל דהר״ן והרא״ש ריש מס׳ שבת לא כוונו לחלק רק בין דאורייתא לדרבנן ואני הארכתי בדבריהם בתשובתי אשר זכרתיה להג׳ נ״י אבל בין מחזיק למסייע אין חילוק ורש״י שם בגיטין מפרש הא דמתניתין בלשון מסייע והרמב״ם הביא הדין בלשון מחזיקין ולא חולק בין תרי עברי דנהרא או לא ולדעתי האמת כמו שאמרתי שבגמ׳ ע״ז נ״ה פסקו כהתוספתא ולא חלקו בין יושיט ויתן אלא בעל האיבעיא בע״ז דף ו׳ סובר דמדר׳ נתן נקט מניין שלא יושיט כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח ולא נקט הדברים הראשונים שהביאה שם התוספתא ש״מ דדוקא יושיט קאמר שהוא משום לפני עור והיינו משום דקאי אתרי עב־ דנהרא משא״כ הגמ׳ בדף נ״ה דסברי דר׳ נתן אכולהו קאי ולא יושיט לאו דוקא והרמב״ם פסק כסתם גמ׳ פה משום דלסברתו ולטעמו מדויק הכל כמו שאמרתי להג׳ נ״י וכמו שהארכתי בתשובתי — והא דכתב הג׳ נ״י שבתוספתא תלמיד טועה שינה את הלשון משום הך דר׳ נתן הוא דוחק גדול דאם כן היה לו גם לשנות ולהתחיל

דא"י בזה הלשון שלא יבא לידי תקלה ע"כ והיינו שלא יבא לידי מכשול ור"ל שלא יבא המסייע לעבור על לאו דלפני עור לא תתן מכשול. ולפי זה אין ספק בעולם דמה שהביא הש"ס דע"ז בשם ר' נתן היא היא התוספתא דרמאי כצורתה וכהויתה ועתה מצינו עד נאמן לסברת אדמו"ר זצ"ל מהא דתנא כיוצא בו לא יושיט והוא מעיד לנו מחדש שלפי פשט פשוט לשון לא יושיט לו לאו דווקא נאמר. וא"כ בדין ובצדק השמיט הרמב"ם סוף דברי הירושלמי. ועוד יש להוסיף דהטעם שלא יבא לידי תקלה שייך גם בהני גווני שהביא הרמב"ם ובפרט בהא דבודאי אפילו לתוך ידו אסור משל חולה ורק כיון שהסיפא התחילה אבל בבן נח אפילו בודאי מותר משל חולה ורק משל רופא אסור והיינו דלא כבבת הרישא נתנה טעם לשבח לדבריהם למת אפילו משל חולה אסור אם היה אבר מן החי בבן נח. ואם כן אין להתפלא כלל כי השמיט הרמב"ם הסיפא דהירושלמי שבאמת לא חגידה לו שום דבר שלא היה נכלל ברישא. ומהא דמסיים הרמב"ם פה דבריו בסימן י"ב מההוא דאם ידע שהוא טבל וודאי וכו' אנו רואים להדיא שגם הירושלמי הזה היה לו למקור ברור שלא לחלק בין מסייע למחזיק ידי עוברי עבירה ובין דקאי אתרי עברי דנהרא או לא. ובהא שהעלה אדמו"ר זצ"ל מסולקות ג"כ כל הקושיות שהקשו ממשנה ע"ז י"ג: אלו דברים אסורים למכור ומהגמרא שם ומתוספות שם ד"ה מקום ומכמה דוכתא אחריתי דלכאורה מכל הני משמע דלפני עור לא שייך דווקא דקאי בתרי עברי דנהרא ועיין מה שהאריך בזה הברית משה פירוש על הסמ"ג מהרב הג' מהור"ר משה חיים ווייס נ"י מקליינוואדיין עיין שם ח"א מל"ת קס"ח, ומה שהביא בשם שו"ת חוות יאיר דלפני עור שייך ג"כ אי לית ליה בהמה לדידיה אבל יכול לקנות מאחרים וכתב החוות יאיר שחילא דיליה מהא שאמרה הגמרא מאי נ"מ דאית ליה בהמה לדידיה ויפה העיר שם הברית משה שלא מרווחינן בזה מידי מאחר שמסיק הש"ס שם שקאי דווקא בתרי עברי דנהרא. ולענין מה שכתב אדמו"ר זצ"ל בסוף מכתבו להרב הג' מהור"ר יצחק אייזיק הלוי זצ"ל אזכיר אגב גררא שהכ"י ערפורט שהוציא לאור עולם הרב החכם ד"ר צוקקערמאנדעל הביא הסדר כמו נוסח הגמרא כוס יין לנזיר בראשונה ואח"כ אבר מן החי לבן נח וקרוב לוודאי שהסופר שנה פה לשון התוספתא שמצא הוא בעצמו ושהיא גרסת כל הדפוסים שלנו וכ"י וויען על פי נוסח הגמרא אבל גרסא דלא יושיט היא בלי ספק הגרסא הישנה וכן נמצא בכל הדפוסים ובכל כ"י.

וזה תוכן מרוץ המכתבים בין אאמו"ר ז"ל והגאון רי"א הלוי ז"ל:

ב"ה יום ו' עש"ק כ"ב אלול תרס"א.

למעלת כבוד ידיד נפשי ולבבי הרב הגאון הגדול המפורסם החריף ובקי בכל חדרי תורה מוהר"ר מרדכי שי' ד"ר הורוויץ הגאב"ד בק"ק פפד"מ יע"א ברכה ושלום וחיים עד העולם.

עיינתי בדברי כבוד ישי' והנה כבר הערתי בבית מעכתר"ה שי' כי משנה מפורשת היא בגיטין דף ס"א אבל וכו' לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה וביותר דברי הגמ' שם דף ס"ב.

והנראה לי בנוגע לדברי התוספתא הנני מרשה לעצמי להציע לפני כבוד גאונו.

דהנה כבר כתב שם הר"ן ז"ל במס' ע"ז וז"ל: „דיקא נמי דקתני לא יושיט בלשון הושטה משמע שהוא אינו יכול לנטלו, ומיהו משמע דהני מילי לענין איסורא דאורייתא אבל מכל מקום מדרבנן מיהא איסור שהרי מחויב הוא להפרישו מאיסור והאיך יסייע ידי עוברי עבירה" עכ"ל וכוונתו פשוטה לאיסור האמור בגיטין שם. ועל כן בתוספתא שלא הוזכר כלל לפני עור לא תתן מכשול, ורק אין מאכילין לו

הרמב"ם אפילו בעכו"ם וישראל מומר אסור אפילו בלא קאי אתרי עברי דנהרא משום שאף שאין מצות תוכחה עלינו מכל מקום אסור לפתות את העובר לעבור עבירה ולתת לו עצה לעבור את פי ה' ובזה שמחזיקו הוא עושה אותו עור עוד יותר ויאמר בלבו שהמחזיקו הוא מרוצה ומסכים לדבריו ולמעשיו המכוערים. וכיון שראה הרמב"ם שעל פי דברי חכמינו ז"ל ברור כשמש שכוונת תורתנו הקדושה היה כאשר בררנו ודברי הגמרא (בע"ז) דף ו' אינם להלכה וכדמוכח מע"ז דף נ"ה פסק את הדין שאסור להחזיק ידי עוברי עבירה בלי שום חילוק. וכל הדברים והסברות שאמרו קדמוני הפוסקים הרמב"ם והחינוך והרא"ש ריש גמ' שבת והריטב"א ע"ז מצאתי מפורש בדברי רש"י ז"ל בע"ז נ"ה ע"ב ד"ה וישראל וזה לשונו: ישראל העושה פירותיו בטומאה עובר עבירה הוא שהרי נצטוה על כך הלכך אפילו דורכין נמי אסור שדריכתן בעבירה בגת טמאה ודריכתן היא עיקר טומאתן וכו' ואסור לסייע ידי עוברי עבירה אלא פורשין מהן כדי שלא ירגיל בכך עכ"ל ומוכח דגבי דבר שנכרי מצווה עליו אסור לסייע אותו בלי שום חילוק אפילו בלא קאי אתרי עברי דנהרא וקשה מגמ' דלעיל דף ו' אלא ודאי שסוגיות חלוקות הן ופשוט דפסקינן כהגמ' דף נ"ה דהא פה סתם הגמ' פירשה כך דברי מתניתין. —

לבאר שיטת הרמב"ם הנ"ל לפע"ר עוד יש להביא ראיה למה שכתב אדמו"ר זצ"ל דהנה כתבו המפרשים דמה שכתב שם הרמב"ם ד"ה רופא חבר וכו' מקורו הוא בירושלמי פ"ד דמסכת דמאי וכבר העיר המראה הפנים שהרמב"ם השמיט סיפא דירושלמי וזו לשונה אבל בבן נח וכו' אם היה אבר מן החי אפילו משל חולה אסור שלא יבא לידי תקלה ע"כ. ובעל מראה הפנים רצה לפרש דדמיא הך סיפא להך דמוקי הגמרא דע"ז בתרי עברי נהרא דאי לא יהיב ליה, החולה לא שקיל וסיים דבריו בזה הלשון וכעת לא מצאתי על שהשמיט הרמב"ם כל זה מחבורו עכ"ל. אמנם לפע"ד איפכא מסתברא שהירושלמי בסיפא ג"כ לא מחלק בין תרי עברי דנהרא דהנה לרוב החולים יש להם כח ויכולת ליקח לעצמם גם בלעדי הרופא מה שצריך להם ואין ספק שהירושלמי לא איירי דוקה בחולה שתקיף ליה עלמא ואת"ל בכה"ג אולי יש שם אחרים שיתנו אוכל להחולה ועוד אי אמרינן כן אז היינו מוכרחים לומר שכל הני גווני שהביא הירושלמי שם בשם ר' יוחנן דוקא בתרי עברי דנהרא עסקינן שכולם מדברים רק בין רופא לחולה. ואם נתנה להאמר כן בודאי היתה תמיהת המראה הפנים מסולקת דהני שהביא הרמב"ם מרישא דמיירי גם כן בתרי עברי דנהרא משום הכי שביק לסיפא דאמו כי רוכלא לחשוב וליזל. אבל אי אפשר לומר כן דמדמחלק הירושלמי בין נותן לתוך ידו לנותן לתוך פיו הרי נראה בעליל שלא בתרי עברי דנהרא קאי דאי מיירי בכה"ג מה לי לתוך ידו מה לי לתוך פיו ומדהתיר הירושלמי בדמאי ליתן לתוך ידו אבל אסר ליתן לתוך פיו הרי חזינן דהחולה עצמו יכול ליקח האוכל בלי סיוע הרופא דאי לאו הכי כל ההיתר אין בו טעם וממש — וכעין זה מיירי בבת הודאי גם כן בלי סיועת הרופא ושיש לאל יד החולה ליתן המאכל בעצמו לתוך פיו רק דבאופן זה החמירו עוד יותר דאף גרמא בנזקין גם כן אסור. ומדהירושלמי תפס פה לשון אינו נותן לתוך פיו וכו' ולא לשון ואינו יושיט ואחר שלשון זה המובא ברישא שייך כן גם אסיפא ומדהסיפא לא אמרה אלא אם היה אבר מן החי אפילו משל חולה אסור והיינו ר"ל אסור ליתן היתה מכל זה ראיה ברורה להרמב"ם דלא מחלקינן פה לא ברישא ולא בסיפא בין דקאי אתרי עברי דנהרא או לא. אבל א"א לפרש גם הירושלמי כמו שרצה לחלק הרב הגאון מהור"ר יצחק אייזיק הלוי זצ"ל ולשנויי תרוצא דחיקא ולהגיה לשון התוספתא ולהביא עוד ראיה חדשה לשיטתו מהירושלמי מהא דהירושלמי לא מביא לשון לא יושיט לו דבא וראה מה שכיים תלמודא

הנ"ל דהך הכא במאי עסקינן לא נאמר רק לרחות קושית הגמ' והא דאמרו דיקא נמי אינו מוכיח כיון דבתוספתא שהיא מקור הברייתא שר' נתן קאי עלה נאמר בפירוש לא יהן ולא יושיט ואין חילוק. ועוד יש לנו ראיה מפורשת מגמר' שאין לחלק והוא מגמרא ע"ז דף נ"ה ע"ב דבמשנה שם איתא דורכין עם העובד כוכבים בנת אבל לא בוצרין עמו וכו' ואמרו שם בגמרא דתניא בראשונה היו אומרים אין בוצרין עם העובד כוכבים בגת שאסור לגרום טומאה לחולין שבא"י ואין דורכין עם ישראל שעושה פירותיו בטומאה שאסור לסייע ידי עוברי עבירה בלי שום חילוק בין דקאי אתרי עברי דנהרא או לא ואדרבה התם בודאי אסור אפילו אם היה הישראל יכול לעשות לבדו דמ"ש. ואם כן יש לנו ראיה מפורשת מגמ' שאין לחלק. וכיון שהכא ממתניתין וגמ' מוכח שאין לחלק בין קאי אתרי עברי דנהרא או לא צריך עיון האיך אמרו לעיל דף ו' הכא במאי עסקינן אלא וראי שבעל האיבעיא להו לא אמר רק לרחויא בעלמא ודיקא נמי דקאמר לא מדויק הלכך פסק הרמב"ם כסתם גמ' בפירוש המתניתין הנ"ל שאין לחלק בין דקאי אתרי עברי דנהרא או לא. —

ואחר שראינו שאין שום קושיא על הרמב"ם ואדרבה ראיה מפורשת מגמ' לדעתו נראה שדעתו ודינו מיוסדין על אדני האמת גם מכח הסברא דלשון הספרא על ולפני עור לא תתן מכשול: לפני סומא בדבר. היה נוטל ממך עצה אל תתן לו עצה שאינה הוגנת לו וכן דרשו חכמז"ל במוכר שדה וכו' ועל דברים האלה כיון הרמב"ם בכתבו בפי"ב מה' רוצח וכן כל המכשיל עור בדבר והשיאו עצה שאינה הוגנת לו או שחיזק ידי עוברי עבירה שהוא עור ואינו רואה דרך האמת מפני תאות לבו הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר ולפני עור לא תתן מכשול עכ"ל ובספר החינוך אחר שהביא את דברי הספרא הנ"ל כתב שורש המצוה ידוע כי תיקון העולם וישובו הוא להדריך בני אדם ולתת להם בכל מעשיהם עצה טובה עכ"ל. —

ובדברים האלה אנו מכירים כוונת הקדמונים לפרש יסוד הפירוש שפרשו חכמינו ז"ל דהך לפני עור לא תתן מכשול קאי נמי אמסייע ידי עוברי עבירה ועל כרחך אתה אומר שעור זה היינו עור בדעת ודרך זה הוא דרך החיים ודרך התורה ואם ראית אדם הולך בלא דעת ובלא יראה ובלא תורה דע שאתה מצווה להדריכו ולהשיבו על הדרך הנכון ואי אתה רשאי להכשילו ולתת לו עצה שאינה הוגנת שעל ידה אדרבה אתה מחזיקו לילך בדרך שהלך גם מכאן ולהבא וזה שכתב החינוך סימן רל"ב וזה הלאו כולל כמו כן מי שיעזור עובר עבירה שהוא מביא אותו שיתפתה בזולת זה לעבור פעמים אחרים עוד עכ"ל וזה שכתב הרא"ש ריש שבת שמדמה את הענין בהך דקטן אוכל נבלות שב"ד מצווין להפרישו וזה דעת הריטב"א ע"ז דף ו' שכתב דהא דתרי עברי דנהרא דוקא בסתם אבל ביודע שרוצה לעשות איסור אפילו מסייע אסור דכל ישראל ערבים זה בזה וגם איכא מצות תוכחה וכ"ש שאסור לסייע עכ"ל ובזה אנו מבינים את דעת הרא"ש כמו שהבין הש"ך ז"ל את כוונתו דזה דוקא בישראל מה שאין כן בישראל מומר ונכרי שהם לא יהיו שומעים בתוכחותינו שפיר יש להקל בדלא קאי אתרי עברי דנהרא אמנם לדעת

מאכיל לחולה עם הארץ מפירות עם הארץ נותן לתוך ידו אבל לא לתוך פיו ואם היה הרמאי של רופא אפילו לתוך ידו לא יתן וכן אם יודע שהיא טבל ודאי אפילו לתוך ידו אסור עכ"ל הרי דאסור באיסור ודאי לתת לתוך ידו וטהיכא תיתא דיהא מותר להושיט כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח.

והשני והוא העיקר בפי"ב מה' רוצח דכתב שם כל שאסור למכור לנכרי אסור למכור לישראל אם הוא לסטים מפני שנמצא מחזיק יד עוברי עבירה ומכשילו. וכן כל המכשיל עור בדבר והשיאו עצה שאינה הוגנת או שחיזק ידי עוברי עבירה שהוא עור ואינו רואה דרך האמת מפני תאות לבו הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר ולפני עור לא תתן מכשול עכ"ל.

ומעתה דחזינן שמפורש יצא מפיו עיקר הדין דמחזיק ידי עוברי עבירה עובר בלפני עור לא תתן מכשול ולא הזכיר שום חילוק בין אפשר לעיבר לעבור באופן אחר או לא ש"מ דלא פסק כדברי הגמרא בע"ז דף ו' ע"ב דאיירי דוקא דקאי אתרי עברי דנהרא. ולכאורא קשה דבשלמא מה דקאמרו בגמ' דאיירי דוקא בדקאי אתרי עברי דנהרא יש לומר שלא אמרו רק דרך דחויא בעלמא לתרץ הקושיא מהא דתניא ר' נתן אומר מניין שלא יושיט וכו' אבל הרי בגמ' הביאו ראיה דלא איירי רק בקאי אתרי עברי דנהרא מהא דתניא לא יושיט ולא קתני לא יתן והאיך יתרץ הרמב"ם הך דיוקא — ועוד קשה על איזה יסוד וטעם בנה הרמב"ם את דעתו שאין חילוק בין תרי עברי דנהרא או לא דהא לכאורא טעם נכון וסברא נכונה לחלק אם העובר לא היה יכול לעבור אם לא היה מחזיקו דאז בודאי חמור יותר. —

אמנם לענ"ד אהך דיוקא דגמ' דקתני לא יושיט ולא קתני לא יתן קשה מאד מתוספתא דמאי פ"ב דאיתא שם בזה הלשון היה נדור מן הככר ואמר לו תן לי ואכלנו וכו' לא יתן שאין מאכילין את האדם דבר שאסור לו כיוצא בו לא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו עכ"ל הרי שבתוספתא בפירוש איתא גבי נדור מן הככר וכו' לא יתן וכתבה כיוצא בו לא יושיט וכו' וחזינן שבאמת אין חילוק בין לא יתן ללא יושיט — ור' נתן בודאי אהך תוספתא כיון באמרו מניין שלא יושיט כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח והוא ראה וידע את לשון הברייתא ולא עלה על דעתו לדייק דוקא שלא יושיט דהרי הברייתא נקטה גם כן לא יתן ואמרה כיוצא בו לא יושיט הלכך הוא בעצמו בודאי אמר ת"ל לפני עור לא תתן מכשול גם בלא תרי עברי דנהרא — אלא בעל האיבעיא להו רצה לתרץ כן הקושיא שהקשו עליו מהא דתניא ר' נתן אומר על דרך דחויא בעלמא ולכן הוא כעין סוגיות חלוקות בזה אם לא יתן או דוקא לא יושיט. ולדעתי יש לומר על דרך כלל דכל היכא דאמרו בגמ' הכא במאי עסקינן יש לומר שהאמורא ידע בקבלה מרבו דהכא במאי עסקינן או שלא היה לו שום קבלה מרבו ורק מכח הקושיא שהקשו עליהם אמרו כן על כן מבקשים ראיה לדבריהם ואמרו דיקא נמי. ואם הראיה אינה מיוסדת מטילא לא צריכין לפסוק הך הכא במאי עסקינן ואם כן שיטת הרמב"ם מיושבת נגד הקושיא

הרב ד״ר יעקב הלוי הורוויץ

הערות להערות.

הנני באתי להעיר על מה שכתב אדמו״ר הגאון דוד צבי האפמאנן נ״י בחוברת ב׳ אות י״ב בחידושיו לישב הקושיא מהתוספתא דדמאי על הגמ׳ דע״ז ו׳: בענין לא יתן ולא יושיט ובמח״כ לפע״ד לפירושו קשה האיך כתבו התוס׳ לשון כיוצא בו כיון דהרישא וסיפא בב׳ אופנים אינם דומין זה לזה דהרישא מיירי לפי פירושו דתבע ליה בפירוש ולא קאי אתרי עברי דנהרא והסיפא להיפוך. דאפילו אם לא היו נפרדות השתי בבות רק בדבר אחד דהרישא מיירי דלא קאי אתרי עברי דנהרא והסיפא בתרי עברי דנהרא גם בזה לא היה שייך לומר כיוצא בו כיון דלא ראי זה כראי זה על אחת כמה וכמה אשר הסיפא מתנגדת להרישא מקצה אל קצה ועוד קשה לפי דברי הנ״ל מנ״ל לומר שהלשון לא יושיט מיירי דוקא שלא תבע ליה בפירוש ואיפכא מסתברא וכל זמן שאין לנו ראיה ברורה שהלשון יושיט משמע דוקא שלא תבע ליה בפירוש מהלשון כיוצא בו נראה בהדיא כי בא זה ולמד על זה.

ויען אשר הקושיא הזאת הקשה כבר א״א הגאון זצ״ל וא״א מישב הקושיא באופן אחר לכן אעלה את דברי א״א זצ״ל לפני הקוראים שיתענגו מטובו ואגב אורחא אעלה ג״כ מה שהיה לא״א זצ״ל דין ודברים בזה עם הרב הגאון יצחק אייזיק הלוי זצ״ל ואת הערותיו ואלה דבריו:

בגמ׳ ע״ז דף ו׳ ע״א וע״ב איבעיא להו משום ההרווחה או משום לפני עור לא תתן מכשול למאי נ״מ דאית ליה בהמה לדידיה ופריך וכי אית ליה לא עבר משום לפני עור והתניא אמר ר׳ נתן מניין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח ת״ל ולפני עור לא תתן מכשול והא הכא כי לא יהבינן ליה שקלי איהו וכו׳ הכא במאי עסקינן דקאי אתרי עברי דנהרא דיקא נמי דקתני לא יושיט ולא קתני לא יתן ש״מ וכו׳..... ובאמת פסק הרא״ש ריש מס׳ ע״ז דאינו אסור רק בקאי אתרי עברי דנהרא.

אבל הרא״ש בעצמו תמה על זה בריש מס׳ שבת גבי בעל הבית ועני דהאיך יהא מותר לסייע ידי עוברי עבירה אם אפשר להם לעבור בלא זה דהא אפילו קטן אוכל נבלות ב״ד מצווין להפרישו והרמ״א עשה מזה שתי דיעות והש״ך ז״ל סימן קנ״א כתב לחלק בין נכרי וישראל מומר לישראל דגבי ישראל אין לחלק בין תרי עברי דנהרא לסתמא דאם לא כן יהיו דברי הרא״ש סותרים להדדי ואם נעיין במקור הדבר ובראשונים נראה שהש״ך הנ״ל והמג״א בסימן שמ״ח שהחמירו בכל ענין כוונו לאחת והם ברורו הדבר על דרכם שאין לחלק רק בנכרי ומומר ואנחנו נלך על דרכנו ונמצא שאין להלק בשום ענין ואפילו בנכרי ומומר. דהנה הרמב״ם לא הביא הך חילוק בין תרי עברי דנהרא או לא ומדלא הביאו בודאי לא ס״ל לחלק אלא דלכאורה אין ראיה דהא הרמב״ם לא הביא כל עיקר הך דר׳ נתן דלא יושיט כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח וכבר הרגישו בזה המפרשים. אמנם לפי ענ״ד כיון דלא ס״ל לחלק בין דקאי אתרי עברי דנהרא או לא לא היה צריך להביא את הדין דלא יושיט כוס יין לנזיר וכו׳ דכבר פסק בשני מקומות בפירוש דאסור לסייע ידי עוברי עבירה. האחד הוא בפ״י מה׳ מעשר פ׳ י״ג דכתב שם רופא חבר שהיה

של תורה ויהדות בעל ערך רב וברכה מרובה, גם המדינה הזאת שתתה קבעת כוס התרעלה, ותתפוצץ לרסיסים. חלק גדול ממנה נטפל על רומניא, חלק על סרביא וחלק מסוים על מדינת ביהם, ארצות העניות בתורה וביהדות, והפזור הזה גרם ג"כ לבטולה של תורה והריסת מרכז של יהדות. וכשאנחנו מביאים בחשבון את השתנות מצבם המדיני של אלה מאחינו שנשארו במדינת הונגריא גופא — בהונגריא המצערה שיש בה עדיין קרוב לארבע מאות אלף נפש מישראל — כשאנחנו מביטים על רוע המצב שנמצאים הם בו כעת, מצב שיגרום בודאי לבטול התורה, הרי אנו עומדים ממש כנואשים, נדהמים ונבוכים, נפעמים מן הצרה הגדולה שבאה עלינו, צרה, שאת תוצאותיה אי אפשר עדיין לשער אפילו במקצת דמקצת.

כן, בטול המרכזים הרוחניים הנזכרים, הוא האסון הכי גדול אשר קרה אותנו בימינו אלה!

בעמדנו כעת שקועים בין הצרות, בלחמנו עם הגלים המתנשאים לעומת אניתנו מכל צד, גלים עכורים ושחורים, השואפים לבלענו ולשים קץ לחיינו, לבנו רועד בקרבנו, והננו נרעשים וכאובדי עצות. אבל כבני אותם המרכזים הרוחניים הנחרבים לעינינו, מנקרת במוחנו השאלה הגדולה והמרה: מרכזנו הרוחני הגלותי, זה מעין חיינו, טל תחיתנו, מה תהא עליו? האמנם אפשר הדבר כי יפסק לגמרי ויחרב? האם בימינו יהיה הדבר הזה, כי השלשלת הארוכה של דורות אין מספר, תנתק ותתפרק לפרקים של חוליות, לטבעות טבעות, העלולות להאבד? ותורה, תרבות ישראל, חיי ישראל ותקוות ישראל מי יגן עליהן? או נקוה, שלעינינו ובימינו יתרקם עוד הפעם החזיון הנפלא של: „ובא השמש — וזרח השמש"? נחרב המרכז הרוחני כאן, מקום יועד לו בארץ אחרת, אעפ"י שאת התומי הארץ הנפלאה ההיא אין אנו מכירים ורואים לע"ע?

או אולי — כולי האי ואולי! — צדקו אלה מן העסקנים והסופרים שבדור האחרון, אשר דברו, כתבו והטיפו, דרשו ועסקו בשאלת יצירת מרכז רוחני חדש בארץ שהיתה לפנים מקום חיותו של מרכזנו הרוחני־לאומי־מדיני העתיק? אולי צדקו אלה, שנבאו ולא ידעו מה נבאו, כי קרובה העת שהתורה תשוב לציון למקום מקור מחצבתה? כי קרובה העת שמרכז הרוח העברי, הרוח המסורתי, הטהור והקדוש — לא זה שבעלי כת ידועה מתאמצים להכניסו כצלם בהיכל — יעתק שנית אל הארץ הקדושה שבה עמדה ערש ילדותו? כי קרובה העת שמרכזנו הרוחני יצא סוף כל סוף מדירות הארעי ויכנס לחיים חדשים בדירת הקבע המיועדת לו מימי קדם?

הוי, מי יחוש, מי יגיד עתידות? — — — —

את צמיחתו וגדולו, כמו שהוא נראה כיום בתור כח פועל בתנועת תחית העם, תחית הלשון ותחית ארץ אבות.

עם המשורר עלינו לומר: אם יש את את נפשך לדעת את המעין ממנו שאבו אחינו גבורי התנועה הלאומית הישראלית עוז כזה להקהל ולעמוד על נפש אומתם, ולדרוש בריש גלי שיבת בנים לגבולם והתחדשות המרכז הלאומי והמדיני של עם ישראל בארץ ישראל — אל בית המדרש סור, הישן והנושן . . . אז יגדך לבך, כי רגלך על מפתן בית חיינו הלאומיים תדרוך, ועינך תראה אוצר נשמתנו הלאומית־עברית. כי רק צורת התנועה היא אירופאית, אבל הכח המוטורי, המניע, משם הוא נובע. כן, המרכז הרוחני שלנו בתפוצות הגולה המשיך את רגש הלאומיות העברית בטהרתו, קִיֵם את רוח ישראל המקורי, ויהי למקור חיינו ואורך ימינו. המרכז הרוחני סבך שרשיו על גלי עברנו מלא־הזוהר, ובצל ענפיו היה לנו למחסה ולמסתור בהוה הלוהט, ופרי תנובתו זן ופרנס אותנו, החיינו, ויהי לנו ערובה נאמנה בעד קיומנו לעתיד לבוא.

בהתקיים המרכז הרוחני שלנו בטוחים היינו גם בחיינו הלאומיים, המקוריים והטהורים, וממילא שחיתה בנו גם התקוה, שיבא יום, שבו יתגשם ויקום מחדש מרכזנו המדיני באותה הארץ, שבעוון מתבוללינו גלינו ממנה, בארץ שלא פסקה להיות נקודת מאוינו, ושבשובנו אליה הובטחה לנו מכל הנביאים והמשוררים ומכל גדולי וגאוני הרוח שבנו.

והנה אירע בזמן האחרון דבר שלא שיערו אדם מעולם. באה המלחמה העולמית, ונפצה כשבר נבל יוצרים את הממלכה החטאה, את רוסיא האדירה, שנלקתה במכת נשילת אברים, אברים . . . המאורעות ידועים למדי, ואין כל צורך לפורטם. אבל מלבד הצרות החמריות המרובות והנוראות שבאו על מיליוני אחינו בני ישראל יושבי הארצות השונות, שנפרדו מעל גוף המדינה הרוסית, וגם על אלה שנשארו תחת שבט ממשלת הבולשביים ברוסיא הגדולה, הנה באה עליהם ו ע ל י נ ו הצרה הכי גדולה שאפשרית היתה לבוא עלינו, על האומה הישראלית האמללה.

עם בטול אחדות המדינה הרוסית, עם התחלקות א־צותיה בין הבולשביים, האוקראינים, הפולנים, הליטאים ושאר הלאומים שקמו לתחיה לאימית ובחרו בעמידה ברשות עצמם, כמו־כן ע"י המלחמות התדירות המתעוררות בגבולות הארצות החדשות האלו, ואשר בודאי לא תפסיקנה בעתיד הקרוב, נפרד גם ה„גוש" של היהודים שברוסיא ויהי לשבבים שבבים, בטל גם המרכז הרוחני הכי נכבד שהיה לעמנו בזמן האחרון; אותו המרכז הרוחני, המלא חיים יהודיים, המעין הבלתי פוסק של יהדות ותרבות יהודית, אשר אמרנו בצלו נחיה בגוים ובכחו הרב עשה נעשה ויכול נוכל לכונן את בית חיינו מחדש.

ושבר על שבר בא. גם מדינת הונגריא, שבה חיו אלף אלפים נפשות מישראל, שהתורה מצאה בה אכסניא מצוינה במינה, ויהי לנו גם שם מרכז רוחני חשוב, קן

מצוינת סגולותיו הנצחיות, ע"י שומרים נאמנים שמלאו את תפקידם ככל האפשר בהתמכרות ובחרף נפש, אשר ינעו ועטלו ויעשו שלא תשתכח תורה מישראל. ואף מחשבתם נתקיימה בידם. ככה ראינו, שבכל תוקף ומרירות השעבודים והגלות, נתקיימה אומתנו, ככשה אחת בין שבעים זאבים, ע"י ההגנה־העצמית שסדרה וארגנת לה ע"י החזקת המרכז הרוחני המצוין, שרק את מקומו שנה מתקופה לתקופה. בית המדרש, זה מרכז התורה, היה כמגדל הפורח באויר, שאינו נטמא בטומאת ארץ העמים . . . ואם העם הנודד הנצחי, המורדף בלי השך, לא עצר כח ליצור בגולה יצירות דומות לאותן היצירות הנפלאות והנשגבות שיצר בשבתו במרכזו המדיני, אף עפ"י חוקי ההתפתחות, גם עולות עליהן, הנה לכל הפחות, שזר הלאה את פתיל תרבותו במדה שהספיקה לקיים את רוחו העתיק והלאומי קשור במקורו, מוכשר לחדש כנשר נעוריו, כשיבא בזמן מן הזמנים עוד הפעם בנגיעה ישרה עם מרכזו המשלש הראשון — כאותו הגבור שבאגדת היונים . . .

וההופעה הנפלאה הזאת נראתה ביתר עוז במאה האחרונה בחיי עמנו.

עפ"י סבות מדיניות נדחקו מיליונים מאחינו, רוב מנינו ובנינו של עם ישראל, בתוך „תחום־מושב" בארצות אירופא המזרחיות שתחת שרביט מלכות רוסיא, מקום שחיו בו כעין „מועט־לאומי" עפ"י הגדרת המלים הללו בזמן האחרון . . . חיו שם יהודים אלפי אלפים בסביבה צרה ומחניקה, מוקפים גזירות מגזירות שונות, גדורים בסיינים ופקודות מלכותיות ובולשותיות (לא בולשביות!) והכרחו להיות חייהם המיוחדים — כחומט המתכנס וחי בתוך קשקשיותו — וממילא גם לטפח את תרבותם, להרבות את רכושם הרוחני המסורתי, ולגדל דורות אחדים של בנים למודי ה', שאפשר כי רק בדורו של חזקיהו היו כמותם. בחייהם הכלכליים היו אמנם אחינו יושבי רוסיא — פולין נמנתה אז ג"כ על נפות הארץ ההיא — צפופים ודחוקים, צפויים לכליה והתנונות הכחות הגופניים. אבל, כנראה, בא הכח הרוחני שגדל בבתי המדרשות והישיבות המרובים, והשפיע גם על כח ההתנגדות והקיום, על הכח החמרי של העם והגין עליו מפני הסכנה.

על ידי זה, זכינו לראות גם את החזון המוזר והנפלא בחיי עמנו, כי גם בדבר זה שונה הוא מכל עמי התבל. נוכחנו שמרכזו הרוחני של העם היהודי, הוא כולל גם את הנקודה הלאומית שלו, או לאידך גיסא, שהלאומיות העברית מונחת ביסודה ועקרה כלולה במרכזו הרוחני. ואם מתקיים האחרון, אז גם הראשון בטוח בקיומו. כי בעינינו ראינו בארצות מערב אירופא, אשר בהן הוטב המצב הכלכלי של מאות אלפים מאחינו, אבל עפ"י סבות חצוניות — שיש לדבר עליהן ביחוד — בוטל המרכז, או המרכזים הרוחניים היהודיים, שם גם החוש הלאומי בטל ועבר מביניהם, והטמיעה הלאומית גברה בינותם, גם בחוגים היותר טובים וכשרים שביהדות המערבית — וההפך מזה היה במזרח אירופא, ששם נתקיימו המרכזים והזרמים הרוחניים השונים והללו השפיעו השפעה מקפת ותדירה גם על חוש הלאומיות היהודית, ויאפשרו

תוצאותיה המחרידות והאיומות. בפעם השני נתקיימה באומתנו העדאת ואזהרת מנהינה ומחוללה הראשון: ונסחתם מעל האדמה אשר אתה בא שמה לרשתה והפיצך ד׳ בכל העמים מקצה הארץ ועד קצה הארץ... ובגוים ההם לא תרגיע ולא יהיה מנוח לכף רגלך! — כן, מפני חטאינו — הדתיים והלאומיים — גלינו מארצנו, נחרב בפעם אחת המרכז־המבצר אשר צריך היה להיות עלינו סתרה, להגן בעד קיומנו בתור חטיבה בפני עצמה, בתור עם לבדד ישכון, עם עם הסתוריה מיוחדת, עם תרבות מיוחדת, עם דת לאומית מיוחדת, עם מנהגי חיים לאומיים מיוחדים, עם תפקיד מיוחד בחיי האנושיות לזרמיהם ושאיפותיהם. החורבן המדיני הביא עמו, במדה ידועה, גם החורבן הלאומי, ועמהם ועל ידם בא גם המשבר הרוחני שלנו. נתמעטו הלבבות, התפתחות כח היצירה שלנו נפסקה, מדת כשרוננו בבריאת ערכים רוחניים חדשים נצטמצמה, וסכנת הסתלקות השכינה מתוכנו נראתה בכל מוראה.

אבל לא על חנם נבאו הנביאים והטיפו החוזים! לא בכדי שנו התנאים וכתבו הסופרים משך כמה דורות, בהיותנו שרויים על אדמת ארץ הקודש. אם אי אפשר היה להציל את בירת מרכז המדיניות שלנו, אשר מט לנפול מפני השחב והרקבון שהביאו בו בעלי הטמיעה שבאותם הדורות, הנה נמצא חכם אחד, שהבין את צורך השעה — למרות שאחרים מגדולי עמנו קראו עליו אח״כ את דברי הכתוב: משיב חכמים אחור ודעת יסכל — והציל מה שאפשר היה להציל: את „יבנה וחכמיה" ועמהם את מרכזה הרוחני של האומה הישראלית שנתקיים בנו עד ימינו אלה.

הרומאי האכזר, בעל הסיף והאגרוף הקשה, עצר כח לערער את יסודות מבצרי מרכזי המדיניות והלאומיות שלנו, אותם המרכזים החשובים כ״כ בחיי כל אומה, אבל החכם היהודי השתמש בשעת־כושר, ביתרון דעת, להציל את יתר הפליטה, את המרכז הכי יקר ובשלשה הכי נכבד, אותו המרכז שבו נעצר רוח העם ותרבותו הנאצלה, שממנו תוצאת חיים לעם היהודי גם בלכתו בגולה: המרכז הרוחני המטלטל, כבארה של מרים במדבר, שבכל מקום שגלו ישראל גלה עמהם, ויהי להם למעין מים חיים, משובב נפשות ומקיימם בתור קבוץ מיוחד, או יותר נכון, קבוץ לאומי מיוחד, שגם את שאיפותיו לקבוץ מדיני חדש מיוחד לא עזב אף רגע, אפילו בשעות היותר רעות של רדיפות ועינויים שבאו עליו בארצות־הגויים השונות.

בשעה שנגברו גזירותיהם הקשות של הרומאים, נעתק המרכז הרוחני של עמנו מארץ ישראל ותקע לו יתד במקום נאמן על חופי נהרות בבל. מבבל הוליכוהו צוק העתים לאפריקא, לספרד, לצרפת ואשכנז, משם לפולין ולרוסיא והונגריא, אם באנו להזכיר רק את „התחנות הראשיות" שבפרשת „ויסעו — ויחנו" בסדרת האכסניות של תורה בארצות האלה. והעם המפוזר והמפורד, הנרדף מדחי אל דחי, נשא תמיד את עיניו המלאות דמעות אל המרכז הרוחני שבִסּסו לו גדוליו וחכמיו, לו גם רק למשך דורות דועים, באחת הארצות הנזכרות. עם הספר חִזֵּק ועדד את נפשו הנדכאה, ברוח שנשב ממקום הקדוש, שבו נשתמרו שמירה מעולה, שבו נטפחו וגדלו באהבה



חוברת ו. חשון־כסלו תרפ"א שנה ראשונה.

ש. ג.

המרכז המטלטל.

אחד מתנאי החיים והקיום של כל אומה הוא, שיהיה לה מרכז מיוחד לאומי, מדיני או רוחני, שממנו תשאב רוח הקודש המיוחד לה בתור כח מעמיד, מחיה ומפריא. עפ"י הרוב רואים אנו, כי לכל האומות החיות והפועלות בעולם ההויה, יש להן מרכזים כאלה, שבהם יתאחדו ויתלכדו שלשת הסגולות הנזכרות גם יחד.

בתקופת האושר של עמנו, בשבתו בארץ חמדה, על גדות הירדן, בתור לאום עומד ברשות עצמו, היה לו ג"כ מרכז משֻלש כזה. ארץ ישראל היתה בכלליותה ובפרטיותה מרכז לאומי, מדיני ורוחני כאחד בשביל האומה הישראלית. כי רק רק בשבתם על אדמתם, כשחיו בין גבולות ארצם והיו ג"כ גורם מדיני כשאר העמים, שהם לא רק מסובבים אלא גם מסבבים בגלגל החוזר בעולם המדינות, זכו אבותינו לאותה ההפרחה של רוח ישראל, לאותה ההתפתחות של תורת ותרבות ישראל, שכל עמי התבל מתיחסים אליהן גם עתה בכבוד והערצה. במרכז הארצי־ישראלי הלך לו הרוח העברי על דרכו אשר התוה לו יוצרו ומחוללו, הלך והשתכלל עפ"י צביונו ואופיו המיוחד המשתקף בספרי הנביאים, התלמוד והמדרש לכל הסתעפויותיהם.

אבל כשרבו בנו הני בריוני, אלה אשר אעפ"י שחיו בארץ ישראל, היו עפ"י נטית רוחם והשקפתם העולמית, עפ"י אופני ואורחות חייהם, למתבוללים קיצוניים, למתיַוְנים קנאים אשר כל מחשבותיהם והגיוניהם נתונים היו לחיי העמים האחרים ולתרבויותיהם, והשתדלו בכל מעשיהם להמעיט ולטשטש את דמות הצורה היהודית של עמם הם, לעשות ככל הגוים את בית ישראל, נגזרה עלינו גזרת הגלות עם

